BIBLIOTECA NACIONAL DE MAESTROS
201
46 G
12

Platon's sämmtliche Werke.

Dritter Band.

2526

Platon's sämmtliche Werke.

Übersetzt

von

Hieronymus Müller,

mit Einleitungen begleitet

von

Karl Steinhart.

Dritter Band.

Leipzig:
F. A. Brockhaus.
1852.

Dem

Herrn Appellationsgerichts-Präsidenten

Dr. Günther

zu Wolfenbüttel

widmet diesen Band des Platon

als ein schwaches Zeichen unauslöschlicher Dankbarkeit

der Verfasser der Einleitungen.

Inhalt des dritten Bandes.

Seite

I. Theätetos, oder die geistige Entbindungskunst 1

II. Parmenides, oder das Eine 225

III. Der Sophist, oder das Treibjagen 413

IV. Der Staatsmann, oder das wahre Königthum 571

Inhalt des dritten Bandes.

Seite

I. Theätetos, oder die geistige Entbindungskunst 1

II. Parmenides, oder das Eine 225

III. Der Sophist, oder das Treibjagen 413

IV. Der Staatsmann, oder das wahre Königthum 571

I.

Theätétos,
oder die geistige Entbindungskunst.

Einleitung.

Die eleatische Schule legte den ersten Grund zu einer tiefern, ihrer Bedeutung und ihres Ziels sich bewußten Philosophie, indem sie von dem Gebiete der durch sinnliche Wahrnehmungen und Eindrücke bestimmten, daher am Einzelnen und am Scheine haftenden Meinung die Sphäre des Wissens oder der nach dem Ewigen und Absoluten strebenden Vernunfterkenntniß unterschied. Daher erschienen die Anhänger dieser Richtung, verglichen mit allen Denen, welche von jenem Unterschiede noch keine Ahnung hatten, mit Recht schon dem Platon als die weisern und tiefsinnigern Denker. Dabei ging es ihnen aber, wie den meisten Entdeckern großer Wahrheiten: sie erkannten wol, daß zwischen der sinnlichen Wahrnehmung und der Vernunfterkenntniß eine Grenze gezogen werden müsse; auch war es ihnen vergönnt, über diese Grenze hinüber einige ahnungsvolle Blicke in das neue Land zu thun, dessen Vorhandensein sie zuerst entdeckt hatten; aber sie selbst konnten jene Grenze noch nicht bestimmen, weil sie noch keine genauen psychologischen Beobachtungen über den Denkproceß und die bei demselben zusammenwirkenden Seelenthätigkeiten angestellt hatten. Allerdings rühmten sich auch die den andern vorsokratischen Schulen angehörigen Weisheitslehrer und ihre Jünger, welche zur Zeit des Sokrates in der ganzen hellenischen Welt so zahlreich verbreitet waren, der ungebildeten Menge gegenüber, einer unfehlbaren, auf feste Principien gestützten Weisheit, mochte diese sich nun zunächst auf die Gesetze der Natur oder auf die ethischen und politischen Bestrebungen der Menschenwelt oder auch

auf die Geheimnisse der Götterwelt beziehen. Wie eitel und bodenlos aber diese vermeintliche Weisheit war, zeigte ihnen Sokrates mit der vernichtenden Schärfe seiner Ironie. Auch er stellte an Jeden, der nach höherer Erkenntniß strebte, die Foderung, sich von der sinnlichen Vorstellung loszureißen und zu einem reinern Wissen zu erheben; aber er zeigte auch den einzigen Weg, auf welchem man zu diesem Ziele gelangen kann, indem er die Erscheinungen, welche die Sinne uns darbieten, durch scharf beobachtende Vergleichung des Einzelnen, durch Zusammenstellung des Gemeinsamen und Trennung des Verschiedenen, auf gewisse allgemeine Gattungs- und Artbegriffe zurückführte und so dem Denken, in der verwirrenden Mannichfaltigkeit der rasch vorüberfliehenden Erscheinungen, feste Einheiten und Stützpunkte gab. Dadurch wurde er für alle Zeiten der Begründer einer wirklich wissenschaftlichen Betrachtungsweise aller Gegenstände, welche dem denkenden Geiste zugänglich sind. Aber er selbst wies jener wahren Wissenschaft, die nur durch die Erkenntniß der allgemeinen Begriffe und ihrer gegenseitigen Beziehungen gewonnen werden kann, sofort ein ebenso eng als scharf umgrenztes Gebiet an, indem er sie auf ethische Wahrheiten beschränkte, die einzigen, von denen er ein durchaus festes und unfehlbares Wissen für möglich hielt. Wir sahen, wie der junge Platon schon in seinen ersten Dialogen nach einer doppelten Richtung über jene von seinem Lehrer gezogenen Schranken hinauszugehen strebte. Denn einerseits suchte er die Grundwahrheiten der Ethik wieder an die Grundgesetze der Physik anzuknüpfen und so auch diese, von tiefsinnigen Denkern der vorsokratischen Zeit schon ziemlich ausgebildete Wissenschaft wieder in den Kreis der menschlichen Erkenntnisse hineinzuziehen, eine Richtung, die wir im Lysis in ihren ersten Anfängen, viel klarer und entschiedener aber im Gorgias hervortreten sahen; auf der andern Seite neigte er schon damals, als er mit seinen ersten philosophischen Schriften hervortrat, zu jener lebensvollern Auffassung der allgemeinen Begriffe hin, durch welche er später der Schöpfer der Ideenlehre wurde. Sein ahnungsvoll auf allen Gebieten des Wissens nach Harmonie und Totalität strebender Geist konnte sich nicht damit begnügen, die allgemeinen Begriffe blos für abstracte Formen

und Formeln des Denkens zu nehmen; er erkannte in denselben den objectiven Grund des Wesens und der Wahrheit aller Dinge, die schöpferischen Lebensmächte und die ewigen, göttlichen Ideale, von denen uns in der Sinnenwelt nur mehr oder weniger unvollkommene Abbilder entgegentreten; in ihnen fand er daher auch das Grundprincip aller wahren Erkenntniß und eben darin setzte er den Unterschied des Wissens von der Meinung, daß diese an der einzelnen Erscheinung haftet, ohne auf die Idee zurückzugehen, während durch das wahre Wissen das Einzelne nur als eine Darstellung der ihm zu Grunde liegenden Idee erkannt wird.

Die ersten Ahnungen dieser dem Platon ganz eigenthümlichen Ansicht bemerkten wir im größern Hippias und im ersten Alkibiades. Klarer und bestimmter sprach sie der Euthyphron aus, in welchem nicht nur das Wort Idee zum erstenmale vorkam, sondern die Ideen auch zuerst als die Urbilder der einzelnen Gegenstände bezeichnet wurden. Auch die Untersuchungen im Euthydemos und besonders im Menon arbeiteten entschieden darauf hin, die allgemeinen Begriffe als den Grund des Wesens und Bestehens alles Einzelnen nachzuweisen; daß indessen damals Platon seine Ansicht von denselben noch nicht völlig aus der sokratischen, nach welcher sie blos formale Gattungsbegriffe waren, herausgeschält hatte, lehrte uns die Betrachtung jener Dialoge. Im Kratylos endlich erschienen unserm Denker zuerst, wie ein Traumgesicht, die Ideen des Schönen und Guten und des Seienden überhaupt in ihrem ewig sich selbst gleichen, unwandelbaren, über den Fluß der Erscheinung erhabenen Wesen.

Als Platon auf dieser Stufe angelangt war, erkannte er, daß er nun erst die bis dahin ganz unbestimmte Grenze zwischen den Gebieten der Meinung und der Vernunfterkenntniß ziehen könne. Er sah aber auch, daß er, um diese Grenze zu ermitteln, einen ganz andern Weg einschlagen müsse als alle seine Vorgänger, selbst den Sokrates nicht ausgenommen. Dieser allein zum Ziele führende Weg war der psychologische, die Beobachtung der Denkthätigkeit der Seele und ihrer allmäligen, stufenweisen Erhebung von der sinnlichen Wahrnehmung bis zur Bildung allgemeiner Begriffe, ihres Fortganges von ihrer Bestimmbarkeit durch äußere und innere Empfindungen bis zu

der freien Selbstbestimmung des denkenden Geistes. Erst durch diese Beobachtung konnte der Bau einer wahren Philosophie vollendet werden, zu welcher die Eleaten und Sokrates den Grundstein gelegt hatten. Auch dieser Aufgabe wurde sich Platon schon früh bewußt; jene Selbsterkenntniß, die er im ersten Alkibiades, jenes Wissen des Wissens, das er im Charmides als Grundbedingung aller höhern Erkenntniß foderte, konnte nur durch eine solche, in die geheimnißvolle Werkstatt der Begriffsbildung eindringende Selbstbeobachtung gewonnen werden, zu welcher er namentlich in den mit Euthydemos beginnenden ethisch-dialektischen Gesprächen einen entschiedenen Anlauf nahm. Nachdem er in diesem Dialog den alles Wissen in Frage stellenden, alle Festigkeit des Selbstbewußtseins aufhebenden, streitsüchtigen Anhängern des Protagoras und Gorgias die unerschütterliche Überzeugung des wahren Weisen von der Möglichkeit und Wirklichkeit einer reinen Vernunfterkenntniß entgegengesetzt hatte, sahen wir ihn im Menon bereits die bis dahin noch ungelöste Frage nach dem Ursprunge des Wissens und nach dem Unterschiede desselben von der Meinung oder Vorstellung aufwerfen. Aber die Ansicht, welche er dort von der Entstehung des Wissens aufstellte, indem er es als Erinnerung an das von der Seele in einem frühern Leben Geschaute bestimmte, hatte noch eine ganz poetische Färbung; auch über das Verhältniß des Wissens zu der richtigen Vorstellung war er dort ebenso wenig zur Klarheit gelangt, wie über den Unterschied der richtigen und falschen Vorstellung. Um diesen Unterschied feststellen zu können, mußte er eben den psychologischen Weg einschlagen; er mußte die verschiedenen, bei dem Denken wirksamen und dasselbe bedingenden und bestimmenden Seelenthätigkeiten genau beobachten und die Quellen des Irrthums im denkenden Geiste aufsuchen, um danach ganz genau zu bestimmen, wo die Wege des Irrthums und der Wahrheit, der Meinung und des Wissens sich scheiden. Diese Untersuchung, auf deren Nothwendigkeit er schon am Schlusse des Menon hinwies, stellt er nun in unserm Dialoge an, der daher für immer ein rechter Grundstein aller wahren Philosophie bleiben wird und namentlich auch einen noch viel zu wenig anerkannten Einfluß auf die Seelenlehre des Aristoteles

geübt hat. Der siegreiche Kampf, welchen Platon im Gorgias gegen den Sensualismus und Materialismus auf dem Gebiete der Ethik und Politik bestand, sowie die dialektischen Entwickelungen im Kratylos, durch welche er das richtige Verhältniß des Wortes zum Begriffe bestimmte, bahnten ihm den Weg zu jener tiefern Forschung, welche das Wahrnehmen und Empfinden, wie das Denken und Erkennen auf seine ursprünglichen Wurzeln im Geiste zurückzuführen unternahm.

Bei einer solchen Forschung mußte es dem Platon bald klar werden, daß er zu diesem ganz neuen Ziele sich auch durch selbständige Kraft eine ganz neue Bahn brechen müsse. Denn von seinen Vorgängern hatten die einen den richtigen Weg völlig verfehlt, die andern, die demselben am nächsten gekommen waren, ihn wenigstens nicht weiter verfolgt. Allerdings nämlich war die Frage, ob es überhaupt Wahrheit und ein Wissen von dieser Wahrheit gebe, und mit welchem ihrer Organe, durch welche ihrer Thätigkeiten die Seele zu diesem Wissen gelange, mit Einem Worte, die Frage nach dem Maßstabe und den Merkmalen des rechten Wissens, schon in der vorsokratischen Zeit aufgeworfen und in sehr verschiedener Weise beantwortet worden. Schon der tiefsinnigste unter den ältern ionischen Philolosophen, Herakleitos, dessen Lehre kein System, sondern eine halb poetische, aber an den genialsten Blicken in die Geheimnisse des Naturlebens reiche Weltanschauung war, deutete an, daß hinter der immer wechselnden sinnlichen Erscheinung eine ewige, feste Wahrheit sich verberge, die der Menge verschlossen und nur dem tiefer in den Kern des Wesens der Dinge eindringenden Denker erkennbar sei. Aber seine Anhänger, die noch zu Platon's Zeit, wie wir aus einer Stelle im Theätetos ersehen [1]), am meisten wol in dem ionischen Kleinasien, sehr verbreitet waren, hatten jene Andeutungen völlig misverstanden und eine Lehre, in welcher die fruchtbarsten Keime einer geistigern Naturansicht lagen, zu einem oberflächlichen und bodenlosen Sensualismus umgedeutet. Denn Herakleitos selbst setzte das wahre Wesen aller Dinge nicht etwa in ihren ewigen Fluß, sondern in das Gleichgewicht der polarisch entgegengesetzten Bewegungen des Werdens und Vergehens, deren harmonisches, beide zum schönen Gleichmaß verknüpfendes Verhältniß er mit

jener höhern Seelenthätigkeit verglich, welche sich durch die Anschauung von Zahlen- und Größenverhältnissen zu allgemeinen Begriffen erhebt und diese Begriffe durch bestimmte, denselben genau entsprechende Worte bezeichnet. Indem er nun das im Wechsel dauernde Sein der Dinge durch den Ausdruck λόγος andeutete, in welchem der Grieche den durch Combination der Anschauungen gewonnenen Begriff und das diesen Begriff ausdrückende Wort zusammenfaßte, hatte er offenbar schon eine Ahnung davon, daß eben in dieser, über das Sinnliche sich erhebenden Denkthätigkeit ein subjectives Princip der Wahrheit und der Grund einer höhern und reinern Erkenntniß liege [2]). Aber seine spätern Anhänger, unter denen besonders Protagoras und Kratylos hervortraten, übersahen diese bedeutsamen Winke und leiteten vielmehr aus dem Satze des alten Weisen, daß Alles in der Natur ein immer Fließendes, zugleich Werdendes und Vergehendes sei, eine Theorie ab, welche alle Wahrheit in die sinnliche Wahrnehmung und alles Wissen in die feste Überzeugung von der Wirklichkeit dieser Wahrnehmung setzte. Diese Lehre, welche ganz unverhohlen die Sinnlichkeit als die einzige Norm unsers Wissens und Handels aufstellte, hat von jeher unter der großen Schar der Oberflächlichen und Genußsüchtigen den meisten Anklang gefunden und zählte auch zur Zeit des Sokrates, weil sie dem sogenannten gesunden Menschenverstande zusagte, mehr Anhänger als irgend eine andere Ansicht. Sie gewann, bei der verschiedenen Eigenthümlichkeit ihrer Vertreter, nach einer doppelten Seite hin Einfluß auf die Wissenschaft und das Leben. Einige, zu denen wir namentlich den Kratylos rechnen dürfen, wandten diese Theorie zunächst auf die Naturphilosophie an und suchten mit dialektischer Schärfe darzuthun, daß es nirgends in der Natur ein Unbewegtes, ruhig in sich Beharrendes gebe; neben dieser rastlosen Bewegung lehrten sie auch eine mit derselben nothwendig verbundene unaufhörliche Veränderung aller Dinge und trieben zuletzt ihre Theorie auf eine äußerste Spitze mit der Behauptung, daß es überhaupt kein wirkliches Sein gebe und daß, was wir misbräuchlich Sein nennen, nur der Schein eines Seins, in der That aber ein in jedem Augenblick sich erneuerndes Werden und Vergehen und eine ewige, stets neue Gestalten schaffende Veränderung sei [3]).

Eine solche Weltansicht zerstörte alles Feste und Bestehende, ihr fehlte selbst der Grundbegriff alles Seins und Denkens, der Begriff der Einheit; Alles löste sich ihr in eine unendliche Vielheit wesenloser Erscheinungen auf, die kein inneres Band verknüpfte, und ihr höchster Grundsatz war der Gedanke eines absoluten Andersseins, oder richtiger Anderswerdens aller Dinge. Andere, unter denen vor Allen Protagoras zu nennen ist, gaben jener Lehre eine mehr praktische, theils psychologische, theils ethisch-politische Wendung. Es ist ein ganz unverkennbares Verdienst jenes Denkers, daß er, so viel wir wissen, zuerst die Frage nach dem subjectiven Grunde und dem Maßstabe, oder, um mit neuern Philosophen zu reden, nach dem regulativen Princip der menschlichen Erkenntniß aufwarf; denn keine Philosophie darf sich der Beantwortung dieser Vorfrage entziehen. Protagoras aber, der weniger Philosoph als Redekünstler war und bei seinem Philosophiren ohne Tiefe und Folgerichtigkeit zu Werke ging, versuchte diese Lösung sofort auf dem leichtesten und bequemsten Wege, indem er die Bewegungstheorie der herakleitischen Schule auf die empfindende und denkende Seele übertrug. In seinem „Wahrheit" betitelten Werke von der Erkenntniß [4]) stellte er den Satz auf: „aller Dinge Maß ist der Mensch; der seienden, daß sie sind, der nicht seienden, daß sie nicht sind". Dabei dachte er aber nicht etwa an den Gattungsbegriff oder die Idee der Menschheit, auch nicht an den geistigen und denkenden, sondern allein an den einzelnen, sinnlichen und empfindenden Menschen, und nicht der Begriff, sondern die immer wechselnde, immer nur durch Einzelnes momentan bestimmte Empfindung und die mit derselben verbundene Wahrnehmung war ihm der Grund aller Erkenntniß. Es war das Princip der absoluten Subjectivität und Relativität. Wie es scheint, hat Protagoras zuerst versucht, die Wahrnehmung genetisch zu erklären und die bei derselben zusammenwirkenden Kräfte genauer zu erörtern [5]). Er bestimmte nämlich die sinnliche Wahrnehmung als ein Mittleres zwischen zwei entgegengesetzten Bewegungen und erklärte sie aus dem Zusammentreffen einer von außen auf das empfindende Organ einwirkenden Bewegung und einer andern, die ihr aus dem durch sie erregten Organe als Gegenwirkung entgegenkommt, also aus dem im Augenblicke der Empfindung

in einem gemeinschaftlichen Mittelpunkte ausgeglichenen Wechselspiel zweier einander entgegenwirkenden Kräfte. Man kann nicht leugnen, daß Protagoras die Wahrnehmung, insofern man blos das sinnliche Moment derselben ins Auge faßt, ganz treffend erklärt und richtig erkannt hat, daß in derselben Subject und Object in ganz unmittelbarer Weise zu einer wenigstens momentanen Einheit verschmolzen sind. Aber auf diese Betrachtung des Actes der Wahrnehmung beschränkte sich auch seine ganze Seelenlehre, und er kannte, ganz im Geiste seiner Schule, keine andere Thätigkeit der Seele, als jenen rastlosen Fluß immer neuer Empfindungen, deren jede im Nu die andere verdrängt [6]). Da nun aber das Momentane weder in Begriffe gefaßt, noch durch Worte ausgedrückt werden kann, so war von einem Denken in Begriffen und nach festen Gesetzen und von einem Festhalten der Begriffe durch Worte, mithin von irgend einer über den Moment der Empfindung hinausgehenden Erkenntniß, bei Protagoras überall nicht die Rede. Vielleicht hat er selbst es nicht ausdrücklich ausgesprochen, daß Wahrnehmung und Wissen Eins sei [7]); gewiß aber war diese Meinung eine ganz nothwendige Folge seiner Grundansicht, mit welcher nicht einmal das Grundelement jedes selbstbewußten Denkens, die Unterscheidung des wahrgenommenen Objects von dem wahrnehmenden Subjecte, vereinbar war; denn da beide im Augenblicke der Wahrnehmung Eins sind und die Wahrnehmung selbst nichts weiter ist als die Thatsache ihres Zusammenfallens, so konnte diese Unterscheidung nur das Werk einer höhern Seelenthätigkeit sein, für welche aber in jener Lehre keine Stelle blieb. Daher konnte auch Protagoras gar keinen Unterschied zwischen wahren und falschen Urtheilen anerkennen; jede Wahrnehmung erklärte er für richtig [8]), weil die mit derselben verbundene Empfindung eine wirkliche sei und ein Gefühl unmittelbarer Gewißheit mit sich führe; da nun aber jedes Urtheil eine Wahrnehmung voraussetzt, so waren, nach jener Theorie, falsche Urtheile völlig unmöglich. So war die äußerste Spitze derselben die ganz unsinnige Behauptung, daß Alles wahr sei, insofern es irgend einem wahrnehmenden Subjecte als wahr erscheine, und daß es überhaupt gar keine Unwahrheit und keinen Irrthum gebe, da nur das Nichtseiende unwahr sei, Nichtseiendes

aber Niemand empfinde und wahrnehme [9]). Eine Lehre, welche nur eine relative und durch den zufälligen Seelen- oder Körperzustand des Wahrnehmenden bedingte Wahrheit anerkannte, mußte natürlich auch den unklaren Empfindungen krankhaft erregter oder mangelhaft ausgebildeter Sinnesorgane, den verworrenen Phantasiegebilden des Kranken oder Träumenden, den verkehrten Einbildungen des Wahnsinnigen, ja den undeutlichen Vorstellungen der Thiere ganz denselben Grad von Wahrheit zugestehen, wie den Wahrnehmungen der gesunden Sinne, dem zusammenhängenden Denken des Wachenden und Gesunden und überhaupt dem klaren, selbstbewußten Denken, das den Menschen von den niedern Geschöpfen unterscheidet [10]). Darum war es eine ganz lächerliche Inconsequenz des Protagoras, wenn er, um den großen, bei den Menschen unwidersprechlich vorhandenen Gradverschiedenheiten von Einsicht und sittlicher Tüchtigkeit einigermaßen ihr Recht widerfahren zu lassen, gesunde und krankhafte, gute und schlechte Zustände der Seele und des Leibes, naturgemäße und naturwidrige Wahrnehmungen unterschied [11]), ohne doch jene wahr, diese falsch nennen zu wollen; eine Ansicht, nach welcher die von den Weisern ausgehende Belehrung der Unweisern im Wesentlichen nur in der Ausbildung und Übung der mangelhaften Sinneswerkzeuge und in der Heilung und Kräftigung des mangelhaften leiblichen oder geistigen Organismus bestand, das Geschäft des Lehrers und Erziehers also ganz mit dem des Arztes oder Turnmeisters zusammenfiel [12]). Wie aber durfte ein Denker, der überhaupt nur eine relative, durch den Moment der Empfindung bestimmte Wahrheit annahm, noch von einem Unterschiede des Bessern und Schlechtern reden? Wie viel Verwirrung solche Grundsätze auch in der Ethik und Politik anrichteten, das beweist die von Protagoras und vielen seiner Geistesverwandten, auch von solchen, die im Übrigen seinen Lehren nicht huldigten, aufgestellte Behauptung, daß es nichts absolut Gutes und Gerechtes gebe, sondern Jedem nur Das gut und gerecht sei, was und so lange es ihm als ein solches erscheine [13]); ein Grundsatz, durch welchen das ganze sittliche Leben des Menschen aufgehoben und einer auf Principien beruhenden Ethik und Politik aller Grund und Boden genommen wurde. Wenn Protagoras auch hier

einen Unterschied des Wahren und Falschen nicht anerkannte und an die Stelle desselben den ganz schwankenden und unbestimmbaren Unterschied des relativ Guten und Schlechten, oder des Nützlichen und Schädlichen setzte, so gerieth er aufs Neue in einen lächerlichen Widerspruch mit sich selbst, da sein Grundprincip ihm auch zu dieser Unterscheidung gar keine Berechtigung gab; denn der Gegensatz des Nützlichen und Schädlichen setzt schon eine Reflexion voraus, welche der unmittelbaren, momentanen Wahrnehmung ganz fremd ist. Natürlich konnte aus einer solchen Ansicht nur jene geistlose Billigung alles Bestehenden und die willenlose Hingabe an den rasch wechselnden, meist durch zufällige Stimmungen und Ereignisse bedingten Volkswillen hervorgehen, wie wir sie am Protagoras bereits in dem nach ihm benannten Dialoge kennen lernten; denn auch das Nützliche war ihm kein objectiver Begriff, sondern jedes Gesetz hielt er für gut und nützlich, so lange es dem Willen und der Überzeugung der Staatsbürger entsprach [14]).

Auch Empedokles, der sich im Wesentlichen der ionischen Richtung anschloß, mit derselben aber auch einzelne pythagoreische und eleatische Lehren zu verschmelzen wußte, sprach in poetischer Form einige geistreiche Gedanken über die Entstehung der Wahrnehmung und des Denkens aus, die aber nur als dichterische Phantasien, nicht als philosophische Sätze anzusehen sind. Er nahm eine ursprüngliche Wesensgleichheit der wahrnehmenden Organe und der Elemente der wahrgenommenen Objecte an und erklärte den Act der Wahrnehmung durch eine sympathetische Berührung der äußern Elemente mit den ihnen verwandten in uns, welche das Wesen der Sinneswerkzeuge bilden. Hiernach war jede Wahrnehmung ein blos leidender Zustand, eine durch das wahrgenommene Object bewirkte Veränderung des Organs und der empfindenden Seele, mit Einem Worte, ein nothwendiger Naturproceß, mit welchem eine freiere, über das Sinnliche hinausgehende Geistesthätigkeit unvereinbar war; sie war, wie bei Protagoras, eine Verschmelzung des Subjects mit dem Objecte, nur daß Empedokles diese Verschmelzung etwas tiefer auffaßte, indem er sie als eine Anähnlichung der Seele an den Gegenstand, also als ein völliges Übergehen der Elemente der empfindenden Seele in das Wesen des empfun-

denen Gegenstandes ansah. Gewiß lag dieser Ansicht eine tiefsinnige Ahnung zu Grunde, die Ahnung eines allgemeinen Weltzusammenhanges und einer ursprünglichen Verwandtschaft des Naturlebens mit dem Leben der Seele und des Geistes; aber von der Unterscheidung eines selbstthätigen Denkens von der blos aufnehmenden Empfindung und des Wissens von der Wahrnehmung finden wir auch bei Empedokles kaum eine Spur [15]).

Hätte Anaxagoras, der letzte und bedeutendste Philosoph der ionischen Schule, seinen großen Gedanken, daß als weltbildendes Princip ein reiner, mit Körperlichem nicht vermischter, nur sich selbst gleicher Geist angenommen werden müsse, weiter verfolgen und auf die Seelenlehre anwenden wollen, so würde er den Punkt gefunden haben, wo die Wahrnehmung sich von dem Wissen scheidet. Aber er zog diese Folgerungen aus seinem Principe nicht, sondern bei seiner blos der physischen Seite zugewendeten Weltbetrachtung unterschied er den Geist nicht klar genug von der Seele und gelangte, so viel wir aus den wenigen Bruchstücken seiner Lehre abnehmen können, nicht zu dem Begriffe eines über die Empfindung erhabenen Wissens; doch erkannte er bereits einzelne über die Wahrnehmung hinausgehende Seelenthätigkeiten, namentlich das Gedächtniß, und die Gabe, einzelne Wahrnehmungen zu Erfahrungen zu combiniren, ausdrücklich an [16]). So kann man sagen, daß die Schule des Herakleitos im Wesentlichen noch auf dem Standpunkte der sinnlichen Wahrnehmung stand, die des Anaxagoras dagegen bereits jene Stufe des Denkens erstiegen hatte, auf welcher das Wissen der richtigen Vorstellung gleichgesetzt wird.

Zu noch reinern Ansichten erhoben sich die Anhänger der pythagoreischen Philosophie, obgleich sie, so viel wir wissen, tiefer eindringende Untersuchungen über die Denkthätigkeit und das Seelenleben nicht anstellten. In ihrem bildlichen Ausdrucke, daß die Seele eine sich selbst bewegende Zahl sei [17]), liegt ganz deutlich die Anerkennung der freien Selbstbestimmung des Geistes. Indem sie nun zunächst das Gebiet der Mathematik anbauten und auch die Grundwahrheiten ihrer Philosophie unter der Hülle arithmetischer und geometrischer Symbole vortrugen, bewegten sie sich in einer Sphäre, die über die sinnliche Wahr-

nehmung erhaben war und den Übergang zu der reinen Vernunfterkenntniß bildete, doch aber derselben noch nicht angehörte, da die Quantitätsbegriffe noch nicht reine Vernunftideen, sondern von der sinnlichen Vorstellung abstrahirte, in sich selbst inhaltleere Verstandesformen sind. So entsprach die pythagoreische Lehre ganz genau jener Stufe des Denkens, welche Platon in unserm Dialog als die der mit Verstandesbegriffen und der Definition dieser Begriffe verbundenen richtigen Vorstellung bezeichnet.

Dagegen ließ Parmenides zwischen dem Wissen und Meinen, oder zwischen der Sphäre eines einigen, unbewegten und unwandelbaren Seins, welches er als den einzigen Gegenstand eines vernünftigen Wissens anerkannte, und zwischen der Welt des Werdens und der Sinnlichkeit, auf welcher er die Meinung walten ließ, eine unübersteigliche Kluft bestehen. Das einige, unveränderliche Wesen war ihm das absolut Wahre, das Gebiet der sinnlichen Wahrnehmung, also der Vielheit und Mannichfaltigkeit, das schlechthin Falsche; einen vermittelnden Übergang von dem einen Gebiete zum andern hatte er noch nicht gefunden. Noch weniger fand sein Schüler Zenon eine solche Vermittelung, da er, ohne die großartigen Anschauungen des Parmenides weiter zu verfolgen, sich damit begnügte, in immer neuen Variationen das Thema, daß es keine Vielheit und keine Bewegung gebe, abzuspielen.

Wir sahen, wie Sokrates, indem er seine Schüler von den einzelnen Wahrnehmungen auf dem Wege der Induction zu immer höhern und allgemeinern Begriffen erhob und diese Begriffe dann durch Definition und Analyse einer allseitigen Betrachtung unterwarf, der Vater einer wahren Philosophie wurde. Der unvergängliche Werth seiner Methode besteht eben darin, daß sie sich ganz genau an die natürlichen Entwickelungsgesetze der Seele hält und die nothwendige Stufenfolge ihrer Denkthätigkeiten darstellt. Aber wir finden nicht, daß er diese Methode auch durch eine tiefer in das Wesen der Seele eindringende Untersuchung unterstützte; hätte er dieselbe angestellt, so würde er über der Thätigkeit des Verstandes, der sinnliche Wahrnehmungen zu allgemeinen Begriffen combinirt, noch ein höheres und freieres Gebiet des denkenden Geistes entdeckt haben,

das Gebiet der Vernunft und ihrer Ideen. So aber blieb er im Wesentlichen auf jener Stufe stehen, welche Platon am Schlusse des Theätetos ganz scharf als die der richtigen Vorstellung bezeichnet, die mit einer nicht blos beschreibenden und die Theile des Ganzen aufzählenden, sondern die charakteristischen Unterschiede der wahrgenommenen Objecte angebenden, also die Bildung von Gattungs- und Artbegriffen voraussetzenden Definition verbunden ist. Dies ist eben die Stufe der verständigen Reflexion, die noch nicht zu der höchsten Vernunfterkenntniß gelangt ist, derselben aber ganz nahe steht.

Den Schülern des Sokrates blieb die Aufgabe, der genialen Praxis des Meisters eine theoretische Betrachtung des Denkprocesses zur Seite zu setzen, um durch diese Theorie einen noch höhern Standpunkt zu gewinnen. Aber nicht Alle, die sich Sokratiker nannten, stellten sich diese Aufgabe. Nur darin kamen Alle überein, daß sie die freie Selbstbestimmung des Geistes im Denken und Handeln als einen festen und völlig zweifellosen Grundsatz annahmen; von diesem Mittelpunkte aus trennten sich ihre Wege. Jene drei sokratischen Schulen, deren Begründer, ehe sie die Lehre des Sokrates kennen lernten, schon in andern philosophischen Richtungen herangebildet waren, setzten das Werk ihres Lehrers nicht mit selbstthätiger Kraft fort, sondern gingen auf die Sätze der Schulen zurück, denen sie einst angehört hatten, und suchten dieselben mit den Ansichten des Sokrates zu vereinbaren, ein Streben, das natürlich nur Flick- und Stückwerk hervorbringen konnte. So nahm Aristippos, der Stifter der kyrenaischen Schule, die sensualistischen Ansichten der Herakleiteer und des Protagoras wieder auf und setzte, gleich diesen, alle Wahrheit allein in die sinnliche Empfindung, von welcher der Mensch allerdings ein ganz unmittelbares, die Anerkennung ihrer Wirklichkeit erzwingendes Bewußtsein hat. Aber seine Meinung war noch viel beschränkter und unwissenschaftlicher als die des Protagoras; denn während dieser in der Wahrnehmung ein Zusammentreffen des Subjects mit dem Objecte annahm, also doch in derselben nicht nur die Seite der Gewißheit, sondern auch die der objectiven Wirklichkeit anerkannte, nahm Aristippos die bloße, bald angenehme, bald unangenehme Erregung des Gefühls (πάθος), die jede Wahr-

nehmung begleitet, für das einzige Kennzeichen ihrer Gewißheit und Wahrheit [18]). Indem er nun alles Wiſſen auf ein unklares und dumpfes, nur leidend erregtes, aber nicht nach außen zurückwirkendes und das Object nicht in ſich aufnehmendes Gefühl zurückführte, hob er, in der Theorie wenigſtens, jeden Unterſchied zwiſchen denkenden und vernunftloſen Weſen auf.

Antiſthenes, der, als ein früherer Anhänger des Gorgias, mehr zu der Lehre der Eleaten hinneigte, die er aber doch nur oberflächlich gekannt zu haben ſcheint, nahm vom Sokrates die Anerkennung allgemeiner Begriffe an, aber er verkannte völlig das Weſen dieſer Begriffe, indem er, durch die eleatiſche Anſicht von der Unbeſtimmbarkeit und Einfachheit der alles Sein in ſich faſſenden Einheit verleitet, ſie als abſtracte, einfache, mithin unbeſtimmbare Einheiten nahm, deren eigenthümliches Weſen nur durch beſtimmte, für ſie paſſende Wörter richtig bezeichnet, nicht aber erklärt werden könne, da jede Definition die untheilbare Einheit des Begriffs in eine Vielheit von Merkmalen auflöſe [19]). So kannte er für die Wahrheit der Begriffe kein anderes Merkmal als das Wort, (eine Meinung, deren Unhaltbarkeit Platon, wie wir ſahen, im Kratylos nachgewieſen hat), und jedes Wiſſen war ihm nichts als eine richtige, durch Worte ausgedrückte und an Worte gebundene Vorſtellung, ebenfalls eine jener nothwendigen, aber untergeordneten Stufen der Denkthätigkeit, deren unſer Dialog gedenkt [20]).

Viel gründlicher ſuchten Eukleides von Megara und ſeine Nachfolger mit ihrer dialektiſchen Schärfe die allgemeinen Begriffe des Sokrates mit der abſtracten Einheit des Parmenides zu vermitteln. Eukleides erkannte jenen Begriffen nicht nur eine ſubjective Geltung, ſondern auch einen objectiven Werth zu und regte dadurch ganz beſonders den Platon zur dialektiſchen Begründung ſeiner Ideenlehre an, wie er auch ſelbſt ſchon die höchſten und allgemeinſten Begriffe Ideen genannt haben mag [21]). Aber die Kluft, welche Parmenides zwiſchen dem Wiſſen und Meinen, wie zwiſchen dem Einen und Vielen eröffnet hatte, vermochten auch die Megariker nicht auszufüllen; ſie ſtellten ihren abſtracten Begriffseinheiten ſofort die unendliche Vielheit der Erſcheinungen als eine ganz verſchiedene Welt gegenüber [22]), ohne einen Übergang von der Wahrnehmung zum Wiſſen zu finden. Darum blieben jene

allgemeinen Begriffe bei ihnen abstracte, inhaltleere Formeln und ihr Philosophiren war ein dialektisch-sophistisches Spiel mit jenen Formeln, weil es der festen Grundlage der psychologischen Forschung entbehrte.

Ganz außerhalb dieser verschiedenen Richtungen gingen die Anhänger der Atomenlehre des Demokritos ihren eigenen Weg. Auch dieser stellt zwar das Wissen, als einen höhern Act der Seele, über die Wahrnehmung, und in der That sind die Grundprincipien seiner Lehre abstracte Verstandesbegriffe, die weit über die sinnliche Erscheinung hinausgehen [23]). Aber auch er forschte nicht nach den Quellen jenes höhern Wissens im Geiste; vielmehr war seine Ansicht vom Denkproceß durchaus materialistisch, indem er in demselben nur ein Product körperlicher Stimmungen und eine die Bewegung, die von außen auf die Seele einwirkt, nach innen fortsetzende Thätigkeit des selbst nicht körperlosen, sondern aus den feinsten Atomen bestehenden Seelenwesens erblickte [24]).

Als Platon den Theätetos schrieb, kannte er alle jene, theils einseitigen, theils völlig verfehlten Ansichten seiner Vorgänger. Den Meinungen des Protagoras und der Herakleiteer, die er vielleicht schon in seiner Jugend durch Kratylos kennen lernte, hatte er bereits den Euthydemos und später den Kratylos entgegengesetzt. Von seiner beginnenden Bekanntschaft mit der pythagoreischen Philosophie fanden wir im Menon und namentlich im Gorgias die ersten Spuren. Mit den Ansichten der Eleaten und der ihnen nachtretenden Megariker, auch wol des diesen geistesverwandten Antisthenes, wurde er während seines Aufenthalts in Megara, wo er in inniger Freundschaft mit dem Eukleides lebte, ganz vertraut. Auch war er bereits damals, wie wir schon im Kratylos bemerkten und jetzt im Theätetos wiederfinden [25]), auf die Schwächen jener Lehre aufmerksam geworden, doch versparte er, wie er selbst durch den Mund des Sokrates uns sagt, eine ausdrückliche Polemik gegen dieselbe bis auf eine spätere Zeit, gewiß nicht blos aus persönlichen Freundschaftsrücksichten gegen den Eukleides, die ihn wol schwerlich abgehalten hätten, eine Meinungsverschiedenheit auszusprechen, die sich blos auf die Wissenschaft, nicht auf die Gesinnung und das Leben bezog; sondern vorzüglich, weil er er-

kannte, daß Parmenides und seine dialektischen Nachfolger in Megara der Wahrheit um Vieles näher standen als ihre Vorgänger, und daher die Widerlegung derselben um ein gutes Theil schwieriger war, als die Aufdeckung der am Tage liegenden Schwäche der Lehre des Protagoras, die zu bekämpfen er um so mehr als seine Pflicht ansah, da sie wegen ihrer Oberflächlichkeit so allgemein verbreitet war und den gründlichen Ernst des Denkens nicht weniger gefährdete als die Sittlichkeit. Aber schon damals war Platon mit der Waffe gerüstet, mit welcher er alle jene einseitigen Theorien überwand, mit der festen Überzeugung von der allwirksamen, die ganze Erscheinungswelt durchdringenden Macht der höchsten Ideen. Wie nun aber jede Widerlegung einseitiger Meinungen mit einer Anerkennung der in denselben liegenden relativen Wahrheit verbunden sein muß, so fand auch Platon bald, indem er die Denkthätigkeit genetisch zu erklären versuchte, daß die meisten Meinungen der frühern Philosophen über diesen Gegenstand nur deshalb verwerflich seien, weil sie das Wissen in eine untergeordnete Sphäre verlegten und bei einzelnen Acten und Momenten des Denkens stehen blieben, statt den ganzen Verlauf des Denkprocesses ins Auge zu fassen. Daher galten ihm die meisten dieser Meinungen nicht als absolut irrige, sondern als an ihrer Stelle nothwendige, aber nur in ihrer Totalität zur höchsten Erkenntniß führende Vorstufen derselben. Alle diese Vorstufen stellt er vollständig in unserm Dialog dar und weist ihre Einseitigkeit nach, ohne ihre Berechtigung in der Entwickelung des Seelenlebens zu verkennen. Denn eine genauere Betrachtung desselben mußte ihn bald lehren, daß einerseits die Seele sich nur allmälig zu größerer Reife entwickelt und von der Wahrnehmung erst durch manche Zwischenstufen zu allgemeinen Begriffen und Ideen aufsteigt, andererseits aber auch in dem Augenblicke des Denkens alle ihre verschiedenen Thätigkeiten gleichzeitig zu einem einzigen, nur durch Abstraction in seine Theile auflösenden Acte zusammenwirken. Indem nun der Dialog dieses allmälige Fortschreiten der Seele von der Wahrnehmung zum Wissen durch die Mittelglieder der mehr sinnlichen und der mit Verstandesreflexion in verschiedenen Abstufungen verbundenen Vorstellung schildert, kann er als der

erste Versuch einer psychologischen Fundamentalphilosophie oder, wenn man will, einer Kritik des Denkvermögens angesehen werden. So ist er uns ein ganz unentbehrliches Glied in der Entwickelung der platonischen Philosophie und gewissermaßen die Vorhalle der drei rein dialektischen Dialoge: des Parmenides, Sophisten und Staatsmannes, die uns noch tiefer in das Heiligthum der Lehre Platon's einführen werden. Die wesentliche Aufgabe und der alle Theile beherrschende Grundgedanke des Dialogs ist mithin die Nachweisung des Ganges, auf welchem die Seele durch immer zunehmende Läuterung und Vergeistigung ihrer Vorstellungen zur Erkenntniß der Wahrheit gelangt, oder, von der künstlerischen Seite aufgefaßt, das Bild des werdenden Denkens. Wir werden nun sehen, wie diese Grundidee auf die Auswahl und Charakterzeichnung der Theilnehmer des Gesprächs und auf die ganze Einkleidung desselben eingewirkt, wie sie das künstlerische Verhältniß der Theile unter sich und zum Ganzen und die Gliederung und Vertheilung der Gedanken bestimmt hat, und wie zu derselben auch die scheinbar willkürlichen Abschweifungen, deren mehre in dem Dialog vorkommen, in der genauesten Beziehung stehen.

Nicht blos durch die Beschränkung der an dem Gespräche Theil nehmenden Personen auf drei, sondern auch durch ihre Charakterverschiedenheit werden wir an drei frühere Dialoge erinnert, an Charmides, Menon und Kratylos. Denn hier wie dort finden wir neben dem überall als das Urbild wahrer Weisheit erscheinenden Sokrates den anziehenden Gegensatz eines strebenden Jünglings und eines gereiftern Mannes; hier wie dort sind die Rollen unter beide mit feiner Berechnung vertheilt. Aber welch ein Unterschied ist doch zwischen den beiden Personen unseres Dialogs und zwischen dem Menon und Anytos! Dort ein hochfahrender, eitler, in der Schule des Gorgias schon verbildeter, von einem unsteten und unruhigen Wissenstriebe erfüllter Junker neben einem beschränkten, hochmüthigen, allem höhern Streben spießbürgerlich abgeneigten Politiker; hier neben einem Jünglinge von den herrlichsten Anlagen, der edelsten Bescheidenheit, der reinsten Begeisterung für die Wahrheit, ein schon bewährter, ernster und strenger Freund und Kenner der

Wissenschaft. Ähnlicher ist unserm jungen Theätetos der reich begabte, edle Charmides, doch erscheint der feine Weltmann Kritias so ziemlich als das Gegentheil des von der Welt zurückgezogenen, ganz seiner Wissenschaft lebenden Theodóros. Dagegen haben die Personen im Kratylos mit denen des Theätetos eine ganz entschiedene Familienähnlichkeit, was uns ein sicheres Zeichen ist, daß beide Dialoge, die auch im Übrigen so nahe verwandt sind, der Zeit ihrer Entstehung nach nicht sehr weit auseinander liegen. Theätetos folgt, wie Hermogenes, mit unermüdlichem Eifer und trefflicher Fassungskraft dem Sokrates auf seinen dornigen Pfaden, und gleich dem Kratylos ist Theodoros ein der Wissenschaft von Herzen ergebener, aber ganz mit sich fertiger Mann, der bereits einen festen Standpunkt eingenommen und daher für neue, über denselben hinausgehende Wahrheiten keine Empfänglichkeit mehr hat. Damit hängt zusammen, daß beide Dialoge sich, gerade wie der Parmenides und Sophist, fast ganz auf dem Gebiete der reinen Wissenschaft bewegen und nur selten Beziehungen auf das praktische Leben, auf Ethik und Politik durchblicken lassen; darum durften auch zu Unterrednern in denselben weder Lehrer der Ethik oder Rhetorik, noch praktische Staatsmänner, sondern nur Lehrer und Jünger der reinen Wissenschaft gewählt werden. Wie nun aber der Theätetos in seinen wissenschaftlichen Entwickelungen mehr Schärfe und Tiefe zeigt als der Kratylos, und die Untersuchungen desselben gewissermaßen fortsetzt und tiefer begründet, so sind auch die Charaktere unsers Dialogs schärfer gezeichnet und tiefer aufgefaßt. Der treffliche, liebenswürdige Theätetos stellt uns auf das klarste den Grundgedanken des Dialogs dar; er ist ein Beispiel eines werdenden Denkers, wie er sein soll. Ihm steht auf der einen Seite Sokrates, als das Ideal des vollendeten Denkers, auf der andern Theodoros, als das Bild eines in seinem Fache höchst tüchtigen, aber doch einseitigen und auf einer untergeordneten Stufe stehen gebliebenen Forschers gegenüber. Im Sokrates ist die höchste und reinste, des Weges, den sie zu ihrem Ziele durchmessen hat, sich klar bewußte Vernunfterkenntniß, im Theodoros die verständige Reflexion, die ihren eigentlichen Boden auf dem Gebiete der Mathe-

matik hat und dort zur Meisterschaft gelangt ist, im Theätetos das kräftige, rastlose Ringen und Streben nach höherer Erkenntniß personificirt.

An ihm tritt zunächst, als ein charakteristischer Unterschied von den in den frühern Gesprächen auftretenden Jünglingen, seine unschöne, dem Sokrates nicht unähnliche Gestalt hervor. Diese ohne Zweifel der Wirklichkeit entnommene Schilderung wird hier in der sinnigsten Weise für die Grundidee des Dialogs benutzt. Denn einerseits bildet diese äußere Unschönheit einen auffallenden Contrast mit der Schönheit seiner rein und harmonisch gestimmten Seele und weist auf den ernstern und tiefern Charakter des Gesprächs hin, welchem das in andern Dialogen oft so stark hervortretende Wohlgefallen des Sokrates an sinnlicher Schönheit fern bleiben mußte; andererseits läßt die auffallende Ähnlichkeit, welche er mit diesem hat, uns schon auf seine innige Geistesverwandtschaft mit seinem Lehrer und Vorbilde schließen. In der That ist unser Theätetos ein Jüngling, der die schönste Entwickelung verspricht. Ganz anders, wie die jungen Leute der frühern Gespräche, und wie vor allen in dem nächstfolgenden der junge Aristoteles, die meist nur antworten, was Sokrates oder Parmenides ihnen in den Mund legen, zeigt er in seinen Antworten und Einwürfen einen reifen, weit über seine Jahre hinausgehenden Geist; er folgt dem Sokrates nicht als bloßer Hörer, sondern als mitstrebender Forscher, weist mehrmals mit überraschendem Scharfsinn auf ganz neue Gesichtspunkte hin und deutet auch wol selbst die Lösung schwieriger Probleme an [26]). Aber mit dieser geistigen Kraft verbindet er die kindlichste Bescheidenheit und Milde des Urtheils und eine durchaus reine und harmonische Gemüthsstimmung; wie die Tugend in der Erscheinung überhaupt als Harmonie der Gegensätze sich darstellt, so hält auch er in seinem Wesen eine schöne Mitte zwischen leidenschaftlicher Heftigkeit und allzu großer Ruhe und Bedächtigkeit; mit klarer Sicherheit und stillem Behagen, glatt wie Öl, wie Platon sehr schön es ausdrückt, nimmt er das Erlernte in sich auf; der Sohn eines mit ähnlichen Vorzügen geschmückten Vaters, hat er alle Anlagen in sich, um später als Mann nach allen Seiten hin dem Bilde zu entsprechen, das Sokrates von der Tugend aufstellt. Wirklich leistete er,

BIBLIOTECA NAZIONALE VE ROMA

wie Platon im Eingange uns berichtet, in reifern Jahren, was er als heranwachsender Jüngling verhieß; denn seine Tapferkeit, durch welche er, wenige Jahre nach dem Tode des Sokrates, in dem korinthischen Kriege, dem ersten, welcher die tief gedemüthigten Athener durch einiges Waffenglück wieder aufrichtete und mit neuen Hoffnungen erfüllte [27]), vor allen seinen Kriegsgefährten sich hervorthat und dabei schwer verwundet wurde, gab Zeugniß, daß er ein echter Schüler seines Meisters Sokrates war, der mit derselben Tapferkeit in mehr als einer Schlacht gekämpft hatte. Aber auch auf dem Gebiete der Wissenschaft, namentlich der Mathematik, soll er Bedeutendes geleistet haben [28]), worauf seine im Anfange des Gesprächs erwähnte scharfsinnige, echt philosophische Unterscheidung und Bezeichnung rationaler und irrationaler Wurzelgrößen hinweist. Er steht gewissermaßen in der Mitte zwischen dem Charmides und dem Sokrates selbst, wie er uns in seinen ersten Jünglingsjahren im Parmenides vorgeführt wird. Schritt vor Schritt führt ihn Sokrates durch alle Stufen des sich entwickelnden Denkens; aber so oft er auch irrt oder eine nur halb wahre Meinung ausspricht, nie wird er befangen oder unwillig, wenn ihm sein Irrthum nachgewiesen wird. Wacker und freudig schreitet er an der Hand des Lehrers durch Irrthum zur Wahrheit, aber nie verzweifelt er muthlos an der Ergründung derselben, nie überfällt ihn jene Rathlosigkeit und Verwirrung, wie wir sie so oft an schwächern Geistern bemerkten, wenn Sokrates sie ihrer Irrthümer überführte. Feiner und treffender konnte das Bild des werdenden Denkers nicht dargestellt werden.

In dem bedeutendsten Gegensatze zu dieser heitern Jünglingsgestalt steht nun der schon bejahrtere, tief ernste, strenge Theodoros. Wir erblicken in ihm den einseitigen Mathematiker, der, ganz in seine Wissenschaft vertieft, in welche er sich, wie in einen sichern Hafen, aus den Abstractionen der Philosophie gerettet hat, und für dieselbe begeistert, doch nicht frei von einer gewissen spröden Starrheit und Selbstgenügsamkeit ist, wie man sie nicht selten bei den Meistern dieser so fest und sicher in sich abgeschlossenen Wissenschaft findet. Für die sokratische Gesprächsform fühlt er sich nicht mehr geistesfrisch und jugendlich genug und namentlich scheut er das unbehagliche Gefühl, von einem

Meister des Gesprächs, wie Sokrates, sich in die Enge treiben und widerlegen zu lassen; zwar läßt er sich von dem unablässig in ihn dringenden Philosophen mehrmals verleiten, an der Untersuchung Theil zu nehmen, aber sogleich bricht er sie wieder ab, sobald sie eine bedenkliche Wendung nimmt oder zu schwierigern Fragen führt. Als Lehrer der Wissenschaft [29]) liebt er Muße und ein von Staatsgeschäften zurückgezogenes Leben und kennt auch die bedeutendsten philosophischen Systeme, ohne jedoch ihren Gehalt geprüft zu haben. Aber sein vornehmes Herabsehen auf die Philosophie rächt sich doch an ihm. Er ist anfänglich dem Sensualismus des Protagoras gar nicht abgeneigt, wie überhaupt der Mathematiker zu einem, scheinbar klare und sichere Ergebnisse darbietenden Empirismus hinzuneigen pflegt; auch mit den Ansichten seines Landsmanns Aristippos mag er sich leicht befreundet haben, und gewiß hat Platon nicht ohne Absicht gerade ihn, als einen Kyrenäer, der zugleich ein Freund des Protagoras ist, zum Mitunterredner ausgewählt [30]). Dagegen ist er kein Freund der herakleitischen Physik, weil sie ihm zu unklar und schwankend, zu wenig mathematisch erscheint. Als er nun im Laufe des Dialogs nicht umhin kann, die Ansicht, daß Wahrnehmen Wissen sei, aufzugeben, begnügt er sich gern mit der andern Erklärung, welche das Wissen der begründeten richtigen Vorstellung gleichsetzt, was auch in der That die seiner Wissenschaft am meisten entsprechende Sphäre war. Wenn also Schleiermacher meint, aus dem Gespräche selbst könne gar nicht befriedigend nachgewiesen werden, warum Theodoros hier eingeführt sei, so glauben wir, diese Frage bereits genügend beantwortet zu haben. Theodoros vertritt eben den Standpunkt der Verstandesreflexion, die in der Mathematik sich am meisten heimisch fühlt, und steht gerade so zwischen Theätetos und Sokrates in der Mitte, wie die Mathematik das mittlere Gebiet zwischen der sinnlichen Wahrnehmung und der Vernunfterkenntniß einnimmt. Eher könnte man fragen, warum Platon diese Rolle nicht einem Pythagoreer zugewiesen habe; dies hat er wol darum nicht gethan, weil er in den reinern Lehren der Pythagoreer schon ein Hinausgehen über den rein mathematischen Standpunkt und eine symbolische Einkleidung der höchsten Wahrheiten gefunden zu haben glaubte. Hat er

wirklich, wie berichtet wird [31]), auf seinen Reisen in Kyréne die Vorträge des Theodoros gehört, und ist der Theätetos erst, wie wir vermuthen, während der ägyptischen Reise, vielleicht in Kyrene selbst abgefaßt, so würde die Einführung jenes Mathematikers noch durch ein ganz persönliches Interesse Platon's motivirt werden. Denn das ist wol nicht zu befürchten, daß bei dieser Voraussetzung Jemand in der so würdig und maßvoll gehaltenen Charakteristik jenes Mannes einen Mangel an Dankbarkeit gegen denselben finden werde, wie man ihn wol, aber ebenfalls mit dem größten Unrecht, an der Schilderung des Kratylos rügen zu dürfen geglaubt hat. Den empfänglichen Theätetos, wie den abgeschlossenen, verständigen Theodoros werden wir im Sophisten, Letztern neben dem jüngern Sokrates, der auch hier vor allen Zuhörern als ein Freund des Theätetos und als ein strebsamer und geistvoller Jüngling hervortritt, auch im Staatsmann wiederfinden. Auch diese wiederholte Einführung jener Personen zeigt, wie genau jene drei dialektischen Dialoge nach Inhalt und Form zusammengehören.

Beiden gegenüber erscheint nun Sokrates als das Urbild eines Weisen, der alle jene untergeordneten Stufen des Denkens schon längst überschritten und sich zu dem hohen Ziele einer reinen Vernunfterkenntniß erhoben hat. Wie in allen nach des Sokrates Tode geschriebenen Dialogen, so sind auch hier in seinem Bilde ideale Charakterzüge mit wirklichen gemischt. Zu den letztern gehört, außer der logischen Schärfe seiner Begriffszergliederung, die mit der feinsten Ironie gepaarte Zudringlichkeit, mit welcher er den widerstrebenden Theodoros zur Theilnahme an der Unterredung zu zwingen weiß, ferner die mitunter recht sophistische Art der Beweisführung, am meisten aber seine Lehrmethode, die er hier nicht blos glänzender und erfolgreicher bethätigt als in irgend einem der frühern Dialoge, sondern auch mit dem klarsten Bewußtsein seiner Eigenthümlichkeit und ihrer Grenzen in jener classischen Darstellung schildert, in welcher Platon für alle Zeiten das Ideal eines Lehrers philosophischer Wahrheiten aufgestellt hat. Sokrates tritt durch diese Methode in den entschiedensten Gegensatz zu den Vielen, welche, wie unser Theodoros, ihrem Berufe vollkommen zu genügen glauben, wenn sie nur recht viel positive Ergebnisse ihrer Wissenschaft

dem Gedächtniß ihrer Schüler mit eifrigem Bemühen eingeprägt haben. Gewiß ist hier die sokratische Entbindungskunst der Gedanken viel tiefer aufgefaßt als im Menon; daß aber diese vollkommenere Darstellung uns nicht berechtige, mit Ast den Menon für ein unplatonisches Werk zu erklären, sondern theils in dem weiter vorgerückten Standpunkte Platon's, den er zu der Zeit einnahm, als er den Theätetos schrieb, theils in den viel schwierigern Aufgaben, welche er sich in demselben stellte, ihren natürlichen Grund habe, bemerkten wir bereits in der Einleitung zu jenem frühern Dialoge. Dagegen ist gar nicht zu verkennen, daß von der unvergleichlich schönen Schilderung des vollkommenen Philosophen, welche dem Sokrates als eine indirecte Selbstcharakteristik in den Mund gelegt ist, auf denselben durchaus nicht alle Züge passen; vielmehr ist jenes Bild des einsamen Denkers, der, aller Betheiligung an den Welthändeln abgeneigt und den Spott der urtheilslosen Menge nicht scheuend, seine Seligkeit allein in der stillen Betrachtung der höchsten Dinge findet und durch diese Flucht aus der Welt Gott ähnlicher zu werden trachtet, das Ideal eines Weisen, wie es bis dahin noch nirgends in Griechenland zur Wirklichkeit gediehen war, dem ahnungsvollen Geiste des Platon aber, der hinter dem drohenden Verfall griechischer Freiheit und Sitte schon das Morgenroth einer geistigern und hellern Zeit schaute, als ein Vorbild seines eigenen, damals ganz in die Wissenschaft versenkten und der Politik entfremdeten Lebens vorschwebte. Freilich hat auch er selbst an diesem Ideal nicht festgehalten, sondern, wie es im Geiste seiner für neue Bildungen des Staatslebens noch nicht völlig abgestorbenen Zeit lag, praktische Wirksamkeit sogar in einem von Tyrannen beherrschten Staate nicht verschmäht. Schon in der Vertheidigungsrede fanden wir ähnliche ideale, auf den Grund der geschichtlichen Individualität des Sokrates aufgetragene Charakterzüge. Wenn übrigens derselbe hier, wie schon im Euthydemos und Menon, als Greis dargestellt und zugleich, gerade wie in dem letztern Dialog, auf die ihn bedrohende Anklage hingewiesen wird, so stimmt auch dies trefflich mit dem Zweck und dem ganzen Ton unsers Gesprächs überein. Denn gegenüber dem Jünglinge, dem werdenden Denker, und dem gereiftern Manne, dem Vertreter eines einseitigen Verstandeswissens, mußte

der vollendete Denker als ein Greis erscheinen, der sich über die Kämpfe und Verwirrungen des vielbewegten Menschenlebens längst zu der milden Ruhe der höchsten Betrachtungen erhoben hat und von seiner Höhe auf die von ihm während eines langen Lebens durchmessenen Bahnen jenen freien Rückblick zu werfen vermag, mit welchem er, ohne die Schärfe eines streng das Wahre von dem Falschen sichtenden Urtheils aufzugeben, doch zugleich anerkennt, daß alle jene Wege, wenn man nur nicht irgend eine der auf ihnen liegenden Stationen des Denkens als das Ziel der Reise ansieht, der Wahrheit uns näher führen. Wenn nun aber am Schlusse des Gesprächs die Erwähnung der schon drohend über dem Haupte des Sokrates schwebenden Anklage einen dunklen Schatten über das heitere Gemälde wirft, so entspricht gerade diese Andeutung durch den düstern Hintergrund, in den sie uns blicken läßt, dem eben so ernsten als milden Grundton des Dialogs, in welchem die höchsten Ideen, ohne noch bestimmt ausgesprochen zu werden, gleichsam unsichtbar mit belebender Wärme über dem Ganzen schweben und uns in jenes stille Geisterreich einführen, wo allein die selige Ruhe philosophischer Betrachtung herrscht.

Wie nun in den alten Tragödien zuweilen auch die Schatten bedeutender Personen der Unterwelt entsteigen und den Lebenden ihre Geisterssprüche zurufen [32]), so wird auch hier durch den Mund des Sokrates gleichsam der Schatten des bei allen seinen Schwächen doch immerhin sehr bedeutenden und daher auch vom Platon stets mit einer gewissen Hochachtung behandelten Protagoras heraufbeschworen und redend eingeführt; ein glücklicher Gedanke, wodurch das sonst so einfach gebaute Gespräch anmuthig belebt und zugleich die feierliche Stimmung desselben erhöht wird. Gewiß ließ Platon sich nicht blos durch chronologische Bedenken, sondern am meisten durch ästhetische Rücksichten abhalten, den Protagoras, der bereits 411 gestorben war, als einen noch Lebenden an dem Gespräche Theil nehmen zu lassen. Denn theils erschien er als Todter gleichsam in einem reinern Lichte, es war über ihn ein milderes und objectiveres Urtheil möglich, während die Gegenrede des Lebenden zu schärferm und heftigerm Widerspruche gereizt hätte, theils wäre auch durch seine Theilnahme der ganze Plan des Dialogs ein anderer

geworden. Dann natürlich hätte Platon kaum umhin gekonnt, der Gleichmäßigkeit wegen auch einzelne philosophische Vertreter der andern Meinungen über das Verhältniß des Wissens zur richtigen Vorstellung redend einzuführen. Mit einem solchen Plane aber, dessen Ausführung allerdings uns ein großartiges philosophisches Drama gegeben hätte, wäre der ruhige, einfache, mehr epische Ton des Gesprächs, der allein seinem dialektischen Charakter entspricht, nicht vereinbar gewesen.

Dagegen ist in der Einleitung die Einführung der beiden megarischen Freunde Eukleides und Terpsion, die beide auch dem Platon befreundet waren, ganz dazu geeignet, uns in den Geist des Gesprächs einzuführen. Beide waren treue und eifrige Schüler des Sokrates und noch in seiner Todesstunde um ihn; beide kennen und lieben den Theätetos, welchen Eukleides so eben als einen verwundeten, tapfern Kämpfer für das Vaterland wiedergesehen und bis an die Grenze von Attika geleitet hat; in dem Hause des Eukleides hören beide, um sich von der Mühe des Weges zu erholen, in behaglicher Ruhe dem vorlesenden Sclaven zu, ohne ihn zu unterbrechen; beide sind, wie es scheint, bei der Verwaltung ihres Staates unbetheiligt, der eine ein still lebender Forscher und Lehrer der Philosophie, der andere ein rüstiger Landwirth. So durchweht schon den Eingang unseres Dialogs ein Hauch jener philosophischen Ruhe, die über dem Ganzen waltet. Mit Schleiermacher erkennen wir in dieser, wenn auch nur beiläufigen Einführung der beiden Megarer eine feine Form der Zueignung des Dialogs an jene Freunde, namentlich an den Eukleides, durch dessen Freundschaft dem Platon nach dem Tode des Sokrates in Megara ein Asyl dargeboten und zugleich in dem tiefern Studium der eleatischen Philosophie eine ganz neue Welt aufgegangen war. Zugleich aber konnte er nur auf diese Weise uns den Theätetos als einen schon gereiftern, den früher erregten Erwartungen vollkommen entsprechenden jungen Mann darstellen.

Wie die Auswahl und Charakterzeichnung der Personen, so hat auch die ganze Einkleidung unseres Dialogs manches Eigenthümliche, wodurch er sich von allen vorhergegangenen unterscheidet. Hierhin gehört zunächst jenes einleitende Gespräch der megarischen Freunde. Zwar fanden wir schon im

Protagoras und Euthydemos ähnliche, die Mittheilung des Hauptdialogs nach Art der dramatischen Prologe einführende Gespräche. Aber dort nahm Sokrates selbst an diesen Vorgesprächen Theil und theilte eine früher gehaltene Unterredung mit; hier dagegen ist er schon seit Jahren todt und die Mittheilung des Dialogs erfolgt nicht auf dem Wege der Erzählung, sondern auf dem der Vorlesung. Beides stimmt vortrefflich zu dem Zwecke des Ganzen. Denn wie uns überhaupt theure Abgeschiedene in einem verklärten Lichte erscheinen, so gestattete auch hier jene Einkleidung eine idealere Auffassung des Sokrates, und so bildet der Theätetos auch von dieser Seite her einen merkwürdigen Übergang zu den streng philosophischen Dialogen, in welchen Platon die Individualität seines Lehrers mehr und mehr zurücktreten läßt und ihn zum Vertreter seiner eigenen, über den sokratischen Standpunkt weit hinausgehenden Weltanschauungen macht. Zugleich vereinigt die hier gewählte Weise der Mittheilung recht glücklich die epische Form der Erzählung, wie wir sie auch in spätern Dialogen, namentlich zunächst im Parmenides, wiederfinden werden, mit der mehr dramatischen der unmittelbaren Darstellung und harmonirt mit dem ruhig ernsten Grundcharakter unsers Dialogs, der das mimische Element zwar nicht ausschließt, aber doch sehr zurücktreten läßt. Hierzu kommt noch ein anderer Umstand. In der Art, wie Platon so geflissentlich hervorhebt, daß er diese Einkleidung gewählt habe, um die oft wiederkehrenden, lästigen Wendungen zu vermeiden, welche bei der erzählenden Form die Reden und Gegenreden der einzelnen Personen ankündigen und die Entwickelung der Gedanken unangenehm unterbrechen, ist eine persönliche Nebenabsicht wol nicht zu verkennen, was auch Schleiermacher'n nicht entgangen ist. Vielleicht hatte namentlich der Protagoras, eben wegen jener Einkleidung, unter den damaligen Kritikern manche Tadler gefunden, die sich dann, wie es oberflächliche Beurtheiler zu machen pflegen, wol mehr an die Form als an den Inhalt hielten und das Ganze wegen der ihnen nicht zusagenden Weise der Darstellung angriffen. Diesen Tadlern macht nun Platon hier bemerklich, daß er ihr Urtheil kenne und wenigstens bei dem vorliegenden Gespräche nicht unberücksichtigt lassen wolle. Nur dürfen wir aus seinen Worten

nicht ein reumüthiges Eingeständniß eines früher begangenen schriftstellerischen Fehlers und eine entschiedene Verwerfung seiner frühern Weise herauslesen; wenigstens hätte diese Reue doch nicht lange vorgehalten, da wir gerade in den vollendetsten Dialogen der spätern Zeit, im Gastmahl, im Phädon, in der Republik, ganz jene epische Form wiederfinden, bei welcher dann auch die lästigen Einführungsformeln nicht ganz wegfallen konnten. Vielmehr wollte Platon hier, indem er auf das Urtheil jener Kritiker einging, nur die wohl berechnete Einkleidung des gegenwärtigen Gespräches schärfer hervorheben und bemerklich machen, daß er dieselbe nicht etwa als eine willkürliche und gleichgültige, sondern als die gerade unserm Dialog angemessenste gewählt habe. Da nun aber schon im Parmenides, der doch nicht sehr lange nach dem Theätetos geschrieben zu sein scheint, die erzählende Form, und zwar nicht gerade in der bequemsten Weise, wiederkehrt, so könnte dies leicht zu der Folgerung führen, daß jener Dialog nicht ein Nachfolger, sondern ein Vorläufer des unserigen sei und daß der oben angedeutete Tadel besonders den Parmenides getroffen habe. In der That hat Schleiermacher jene Folgerung gezogen; doch wird uns eine nähere Betrachtung des Parmenides lehren, daß derselbe nur nach dem Theätetos geschrieben sein kann und daß Platon auch seine guten Gründe gehabt hat, dort wieder zu einer Einkleidung zurückzukehren, die er hier als weniger passend erkannte. Überhaupt aber wird der Wechsel der erzählenden und darstellenden Form in den platonischen Dialogen schon durch Platon's Streben nach Mannichfaltigkeit hinlänglich motivirt.

Aber auch die Versicherung, welche Platon dem Eukleides in den Mund legt, daß derselbe das Gespräch nach einer Mittheilung des Sokrates so treu als möglich niedergeschrieben und später mehrmals, theils aus dem Gedächtniß, theils nach den Angaben seines Lehrers, nachgebessert habe, läßt deutlich die Absicht Platon's durchblicken, sich und seine Weise der Darstellung gegen Misverständnisse und Vorwürfe zu verwahren. Denn bei der großen Freiheit, mit welcher er schon in seiner ersten Periode sokratische Unterredungen mehr erdichtete als berichtete, konnte er von Seiten Solcher, die sich für die echten und eigentlichen Sokratiker hielten, dem Vorwurfe nicht ent-

gehen, daß er theils gar nicht gehaltene Gespräche erzähle, theils die Reden seines Lehrers durch eigene Erfindungen verfälsche. Gegen diese Angriffe legt er nun namentlich für seinen Theätetos, durch die Zurückführung desselben auf eine Mittheilung des Sokrates, eine nachdrückliche Verwahrung ein, indem er ihn als ein Gespräch bezeichnet, das des echtesten sokratischen Geistes voll und der Form, wie dem Inhalte nach der sokratischen Weise treu nachgebildet sei. Unmöglich können wir die erwähnten feierlichen Versicherungen des Eukleides für nichtssagende Redewendungen nehmen, da in keinem andern Dialog ähnliche Verwahrungen vorkommen. Denn auch in jenen andern Gesprächen, in welchen sokratische Unterredungen ausdrücklich als von glaubhaften Gewährsmännern berichtete bezeichnet werden, wie im Parmenides, im Gastmahl, im Phädon, wird doch nirgends einer aus eigenen Mittheilungen des Sokrates geflossenen handschriftlichen Aufzeichnung gedacht. Aber ebenso wenig berechtigen uns doch Platon's Worte zu der Annahme, daß er hier, ganz abweichend von seiner sonstigen Weise, nichts als einen dem Eukleides nacherzählten, treuen und wörtlichen Bericht einer wirklich unter den erwähnten Umständen stattgefundenen Unterredung bezweckt habe. Vielmehr werden wir am richtigsten urtheilen, wenn wir einerseits, gerade wie bei der Vertheidigungsrede, dem Kriton, dem Phädon, annehmen, daß der Mittheilung des Eukleides allerdings ein Gespräch des Sokrates mit Theätetos und Theodoros über das echt philosophische Leben und über den Unterschied der Erkenntniß von der Meinung zu Grunde liege, andererseits aber hinzufügen, daß Platon auch hier seiner künstlerischen Freiheit, mit welcher er selbst wirklich gehaltene Gespräche umzudichten und umzugestalten pflegt, einen hinlänglich weiten, wenngleich durch den Zweck des Dialogs etwas enger, als sonst, begrenzten Spielraum gestattet habe. Denn Beides zugleich scheint uns in den Worten des Eukleides, daß er die Mittheilung des Sokrates nicht sogleich während des Vortrages, sondern nachher aus dem Gedächtniß aufgezeichnet habe, angedeutet zu sein. Ganz mit Recht aber durfte Platon behaupten, daß er gerade in diesem Dialog in Inhalt und Form dem echt sokratischen Geiste so treu als möglich geblieben sei. Denn nirgends ist die dem

Sokrates eigenthümliche Entbindungskunst der Gedanken reiner aufgefaßt und dargestellt als hier, sowie auch die geistreiche Vergleichung, welche derselbe zwischen dem Gewerbe seiner Mutter und dem seinigen anstellt, nachweislich auf seinen eigenen Worten beruht. Aber auch der philosophische Inhalt des Dialogs geht doch im Wesentlichen nicht erheblich über den rein sokratischen Standpunkt hinaus, vielmehr bricht die Unterredung in demselben Augenblicke ab, wo es den Anschein hat, als ob dieser Standpunkt verlassen und ein noch höherer gewonnen werden solle. Denn gerade die letzte Erklärung des Wissens, daß es eine mit der Kenntniß der specifischen Unterschiede, also der Gattungs- und Artbegriffe verbundene richtige Meinung sei, eine Erklärung, auf welche auch K. F. Hermann mit Recht ein großes Gewicht legt, bezeichnet ganz genau die Stufe des Denkens, welche Sokrates selbst schon erreicht hatte. So erscheint uns auch von dieser Seite der Dialog als ein propädeutischer, in welchem Platon noch ganz in der Weise, wie es Sokrates selbst könnte gethan haben, die wahrnehmende, so wie die Vorstellungen und Begriffe bildende Thätigkeit der Seele prüfend zergliedert, eben dadurch aber Kraft und Raum zu jenen tiefern und selbständigern Forschungen gewinnt, deren erstes Ergebniß uns der Parmenides bringen wird. Selbst die Wahl des Ortes, auf welchem die sokratische Unterredung vor sich geht, ist charakteristisch und erinnert uns an einige der schönsten Dialoge der ersten Periode. Wir sind, gerade wie im Lysis, Charmides, Euthydemos, wieder in einem jener für jugendliche Spiele und Übungen bestimmten Räume, mitten unter der fröhlichen und frischen Jugend, die zum Theil dem Gespräche zuhört. Ganz sokratisch ist auch der Reichthum an meistens dem Kreise des alltäglichen Lebens oder auch der Knabenwelt und ihrer Spiele entlehnten Vergleichungen [33]) und der volksthümliche, an Sprüchwörtern reiche Ton der Rede, wodurch der Dialog höchst anmuthig belebt wird und sich wesentlich von den nächstfolgenden rein dialektischen Dialogen unterscheidet, die wegen ihres abstracten Inhalts unter allen platonischen Gesprächen am meisten solches Redeschmuckes entbehren. Die längern, zum Theil sehr ernsten und tiefsinnigen Reden aber, welche dem Sokrates hier in den Mund gelegt werden, fanden wir

in dieser Weise zuerst im Gorgias und werden sie in den spätern Dialogen immer stärker hervortretend wiederfinden.

Der kunstvolle Bau unsers Gesprächs verbindet Einfachheit und schöne Symmetrie mit der reichsten und mannichfaltigsten Ausbildung der einzelnen Theile. Wie ein echter Künstler jedes seiner Werke nach einem neuen, durch die Hauptidee desselben bedingten Plane zu gestalten weiß, so ist auch der Plan unsers Dialogs ebenso neu als seinem Grundgedanken angemessen. Abgesehen von dem einleitenden Gespräche, das, grade wie im Protagoras, mit der Haupthandlung nur lose zusammenhängt und deshalb auch am Schlusse nicht, wie dies im Euthydemos geschah, wieder aufgenommen wird, zerfällt der Dialog in drei Abschnitte, die, nach der Weise eines mehr episch ohne große Contraste und Schicksalswechsel fortschreitenden Drama, in ihrer wohl berechneten Aufeinanderfolge und in ihren Übergängen ganz den Gesetzen der stufenweisen Entwickelung des Seelenlebens entsprechen und uns das Bild des werdenden Denkers von allen Seiten darstellen. Die eigentliche Handlung des Dialogs, welche alle seine Theile beherrscht und ihr Verhältniß zu einander bestimmt, ist der Fortschritt des sich bildenden Denkers von den ersten Elementen der sinnlichen Wahrnehmung zu immer reinern und höhern Begriffen. Ein ebenso großartig angelegter, als reich geschmückter und lebensvoll durchgeführter Prolog geht jener Haupthandlung voran. In demselben erscheint uns zuerst die heitere Gestalt des jungen Theätetos, den die Natur vor vielen andern Jünglingen zum Denker befähigte und der auch bereits auf dem Felde der Mathematik, die recht eigentlich als die Philosophie der Jugend anzusehen ist, seinen philosophischen Sinn durch eine tiefere Auffassung mathematischer Sätze bethätigt hat. Diesem wackern Jünglinge gegenüber, der für alle Jünger der Wissenschaft als ein selten erreichtes Vorbild dasteht, entfaltet nun Sokrates das Ideal des wahren Lehrers in der herrlichen Schilderung seiner die Geister von den keimenden und reifenden Gedanken entbindenden Kunst. So sind uns in zwei schönen Bildern die beiden Grundbedingungen des philosophischen Denkens dargestellt, die rege Empfänglichkeit des Lernenden und ein den Lernenden zum Bewußtsein seiner Kraft erhebender, zur freiesten Selbstthätigkeit

anregender und in lückenlosem Fortschritt zu den höchsten Zielen hinanführender Unterricht. Der erste Abschnitt entwickelt nun die Entstehung der Empfindung und sinnlichen Wahrnehmung und des mit derselben verbundenen unmittelbaren Bewußtseins von den Objecten und zeigt, wie diese Acte einerseits den höhern Seelenthätigkeiten zu Grunde liegen, andererseits aber an und für sich noch kein Wissen begründen können. Der zweite Abschnitt bewegt sich auf dem Gebiete der Vorstellung; er zeigt, wie aus den Wahrnehmungen durch Vermittlung der Einbildungskraft und des Gedächtnisses die Vorstellungen und aus diesen die ersten Begriffe und Urtheile entstehen, er weist nach, wie richtige und falsche Urtheile sich bilden und thut dar, daß selbst eine richtige Vorstellung und ein mit der Wahrheit übereinstimmendes Urtheil noch immer kein Wissen sei. Der letzte Theil endlich erhebt sich zu der Betrachtung des höhern und bewußtern Denkens, indem er zeigt, wie zu der richtigen Vorstellung nothwendig noch das erklärende Wort und die genaue Begriffsbestimmung, als Vorbedingung des Wissens, hinzukommen müsse, deutet aber zuletzt noch an, daß auch in der bloßen Begriffsbestimmung noch nicht das wahre Wissen liegen könne, sondern daß es dazu noch einer höhern Geistesthätigkeit bedürfe. So stellt der Dialog in seinem Stufengange ganz genau den innern Fortschritt der Seelenthätigkeiten dar, wie er sich sowol in den einzelnen Individuen als im größern Maßstabe in der Bildungsgeschichte der Völker und der ganzen Menschheit unaufhörlich wiederholt. Dieser ebenso einfache, als in der Natur der Sache begründete Plan bestimmt nun zunächst den ganzen Gedankengang des Dialogs, dessen Bewegung nicht, wie in vielen andern, eine in sich zurückkreisende, sondern eine geradlinige, von Stufe zu Stufe unaufhaltsam fortschreitende ist. Zugleich aber wird durch jene Dreitheilung des Gesprächs auch ein ganz verschiedener Ton und Charakter seiner drei Abschnitte bedingt. Der erste Theil bewegt sich ganz auf dem Felde der sinnlichen Erscheinung; wie nun aber im Leben die Sinnlichkeit die ausgedehnteste Herrschaft übt, so hat auch dieser Theil des Gesprächs, der auf allen Lebensgebieten dieses Übergewicht der Sinnlichkeit bekämpfen will, den beiweitem größten Umfang. Mit behaglicher, epischer Ruhe und häufig eingeflech-

teilen längern, theilweise gewiß dem wortreichen Protagoras nachgebildeten Reden, nicht selten vom Hauptgegenstande abschweifend, in einer bilderreichen, poetisch belebten Sprache und mit einer scharfen plastisch-mimischen Charakteristik der Personen ausgestattet, verbreitet sich die Darstellung über die weiten Kreise, in welchen die Sinnlichkeit im Leben und im Denken sich geltend macht. Der rasche Wechsel der Gedanken und die poetische Färbung, die in diesem Theile vorherrscht, entspricht vortrefflich seinem Inhalte, der uns eine Welt darstellt, in welcher noch nicht die ernste und strenge Wahrheit, sondern der Sinnenschein und der in immer neuen Formen und Farben spielende, rastlose Wechsel der Erscheinungen, noch nicht das beharrliche Sein, sondern das unablässige Werden waltet. Auch in der Art, wie diese Irrthümer widerlegt werden, herrscht hier noch eine heiter spielende, fast sophistische, vielfach an den Euthydemos erinnernde Dialektik vor. Viel beschränkter ist der Umfang des zweiten Abschnittes, der sich auch durch seine Darstellung wesentlich von dem ersten unterscheidet. Denn gerade wie die Vorstellung zwischen der Wahrnehmung und dem abstracten Denken in der Mitte steht, so hält der Ton hier eine schöne Mitte zwischen der frischen und reichen Farbengebung des ersten und dem strenger philosophischen Charakter des letzten Abschnitts. Die Vergleichungen der Vorstellungen mit Abdrücken auf einer Wachstafel oder mit Tauben, die eingefangen und in einem Taubenschlage aufbewahrt werden, sind mit der heitersten Ironie durchgeführt, die aber doch durchsichtig genug ist, um ernste Wahrheiten durchschimmern zu lassen. Aber unmittelbar an diese leicht dahinschwebenden Scherze reihen sich dann wieder in fast grellem Contraste die trockensten und spitzfindigsten Begriffszersplitterungen und dialektischen Beweisführungen, die mitunter den Rüstkammern der Sophisten entlehnt zu sein scheinen, endlich aber doch, wenngleich auf wunderlich verschlungenen Umwegen, zum Ziele führen. Der letzte Theil endlich ist, ganz in Übereinstimmung mit seinem Gegenstande, der kürzeste und einfachste; in schmuckloser, schlichter Sprache und gedrängter, nirgends von dem geraden Wege abweichenden Entwickelung verfolgt er sein Ziel, die Nachweisung, wie Vorstellungen sich zu allgemeinen Begriffen fort-

bilden. In demselben Verhältnisse also, in welchem wir den werdenden Denker an der Hand des Sokrates sich aus den Kreisen der Wahrnehmung und Vorstellung zu Begriffen erheben sehen, wird die Darstellung philosophischer und nimmt mehr und mehr den dialektischen Charakter an, den wir im Parmenides und Sophisten als den herrschenden finden werden. So glauben wir am Schluß drei aufeinanderfolgende, sich immer mehr verengende Hallen eines schönen Tempelbaues durchwandert zu haben, und während wir in der ersten Halle den reichen und glänzenden plastischen Schmuck bewunderten, fanden wir diesen in der zweiten spärlicher angebracht und vermißten ihn in der dritten gänzlich; aber eben diese strengere Einfachheit ließ uns die Nähe eines unsern Augen noch verborgenen Allerheiligsten ahnen.

Noch kunstvoller aber wird die Anlage des Dialogs dadurch, daß dieselbe Dreitheilung, die dem Ganzen zu Grunde liegt, sich auch in jedem einzelnen Theile ganz in denselben Verhältnissen wiederholt. Dies tritt am klarsten in dem ersten Abschnitte hervor. Der Satz des Protagoras wird hier nach einander in drei Vorträgen des Sokrates beleuchtet und in den damit verbundenen Erörterungen nach allen diesen Seiten hin vollständig widerlegt. Diese drei Erörterungen verhalten sich nun gerade so zu einander, wie die drei Theile des ganzen Dialogs; auch sie stellen den Fortschritt des Denkens von der einzelnen Wahrnehmung zur Vorstellung und durch diese zur Verstandesreflexion dar [34]). Jener Satz hat nämlich zuerst eine psychologische Seite; er enthält die dürftigen Anfänge einer Theorie des Erkennens, indem er den Gedanken ausspricht, daß die sinnliche Wahrnehmung das allein Gewisse sei und daß es deshalb nur eine relative Wahrheit gebe. Von dieser Seite stellt ihn die erste Erörterung des Sokrates dar und beschränkt sich dabei ganz auf das Gebiet der Empfindung, deren Entstehung er im Geiste des Protagoras nachzuweisen versucht. Denn wir dürfen wol annehmen, daß Platon in dieser Rede genau die Manier des Protagoras nachbilden wollte, der in seinem wortreichen und scheinbar leicht hinfließenden Stil dennoch Klarheit und Schärfe vermissen ließ, weil es ihm an klaren und festen Begriffen fehlte. Aber jene Lehre hatte auch eine genaue Be-

ziehung zu der Ethik und Politik; sie war innig verwandt mit jener verderblichen Theorie, zu welcher sich Protagoras ebenfalls bekannte, daß es auch in der Sittlichkeit und in der Staatskunst keinen Unterschied des Wahren und Falschen oder des objectiv Guten und Schlechten, sondern nur des Nützlichen und Schädlichen gebe, daß aber Alles nur so lange nützlich sei, als es den Gesetzgebern und Machthabern der einzelnen Staaten als nützlich erscheine. Doch liegt schon in dieser Unterscheidung des Nützlichen und Schädlichen eine Reflexion, welche über die unmittelbare Empfindung hinausgeht und vielmehr dem Gebiete der Meinung oder Vorstellung angehört, auf welches Sokrates dem Protagoras in seiner zweiten Auseinandersetzung folgt. Auch diese schließt sich, wie Platon selbst dadurch andeutet, daß er sie vom Sokrates in der Form einer Selbstvertheidigung des Protagoras vortragen läßt, gewiß auf das genaueste an die Gedanken, vielleicht auch an die eigenen Worte jenes Sophisten an. Endlich hatte der Satz von der Wahrheit der Empfindung noch eine speculativere Seite, durch welche er mit der Naturphilosophie zusammenhing. Er war ein Ausfluß der herakleitischen Theorie von der unaufhörlichen Bewegung und Veränderung aller Dinge, die, auf das Seelenleben angewandt, eben auch nur momentane Wahrnehmungen momentaner Erscheinungen, kein Denken und Erkennen als möglich erscheinen ließ. Um daher diesen Irrthum in seinen tiefsten Wurzeln anzugreifen, stellt Sokrates in einer dritten, mehr dialogischen Erörterung mit eindringender Schärfe jene Bewegungstheorie und die aus derselben für das Denken sich ergebenden Folgerungen dar. So wird mit großer Kunst der oberflächliche und unwissenschaftliche Gedanke des Protagoras allmälig über sich hinaus und auf das Gebiet der eigentlichen Philosophie hinübergeführt, und dort mit höhern und allgemeinern Begriffen zusammengestellt.

Denselben Gang, den die Darstellung der Lehre des Protagoras nahm, nimmt nun natürlich auch die Widerlegung derselben. Der ersten Rede folgt, gleichsam als ihre Antistrophe, eine kurze Gegenrede, worin Sokrates zeigt, daß, wenn die sinnliche Wahrnehmung der Maßstab der Wahrheit und des Wissens sei, zwischen dem Denken des Menschen und dem

Empfinden des unvollkommensten Thiers gar kein Unterschied bestehe. Dem zweiten Vortrage, in welchem Sokrates den Protagoras selbst die alleinige Herrschaft der Meinung auf dem Felde der Ethik und Politik verkünden läßt, steht jene einem erhabenen Hymnus zu vergleichende, gewaltige Rede des Sokrates gegenüber, in welcher er dem ruhelosen, unfreien, unglückseligen Loose des Weltmannes und namentlich des politischen Redners das ruhige, freie und glückselige Leben des echten Philosophen entgegenstellt. Diese Rede ist nicht etwa eine nur lose mit dem Ganzen zusammenhängende Abschweifung, sondern, wie sie schon äußerlich die Mitte des Dialogs einnimmt, so ist sie auch als der wahre Höhepunkt desselben und als der Schlüssel seines Verständnisses anzusehen. Denn gerade wie man wol den Unterricht in der Ethik durch die Aufstellung eines reinen und fleckenlosen Tugendideals fruchtbarer und lebendiger macht, so stellt hier Sokrates, ehe er noch die Entstehung des Denkens im Geiste nachgewiesen hat, das Ideal eines vollkommen gereiften Denkers auf, der sich hoch über die am Einzelnen haftende, schwankende Meinung zu den lichten Regionen der Ideenwelt erhebt und, unbekümmert um das schale und eitle Treiben einer verderbten Politik, ganz allein in jener lebt und webt. Eine ganze Welt damals noch nicht geahnter Entwickelungen des Geistes und eine ewige Wahrheit liegt in diesem Gegensatze des Seins und des Scheins, des geistigen und sinnlichen Lebens, des freien Denkens und des ideenlosen, in enge Grenzen gebannten weltlichen Treibens. Der dritten, speculativern Betrachtung des protagoreischen Satzes endlich stellt Sokrates eine durchaus dialektische Erörterung entgegen, indem er zeigt, daß die auf die Spitze getriebene herakleitische Lehre sich selbst aufhebe und daß mit derselben überhaupt kein wirkliches Denken und Erkennen vereinbar sei.

Auch in dem zweiten Theile, wo es sich um die Entstehung wahrer und falscher Vorstellungen handelt, wird der Fortgang vom Einzelnen zum Allgemeinen in derselben dreifachen Stufenfolge dargestellt. Die Vorstellung wird zuerst von ihrer sinnlichen Seite aufgefaßt, wo sie noch fast ganz mit der Wahrnehmung Eins ist und, wie diese, das Gefühl einer unmittelbaren Gewißheit mit sich führt; auf dieser Stufe gibt es so

wenig falsche Urtheile, als auf der Stufe der bloßen Wahrnehmung. Sie wird sodann als ein inneres, mehr oder weniger klar aufgenommenes und durch das Gedächtniß mehr oder weniger treu aufbewahrtes Bild dargestellt und gezeigt, wie erst bei dieser Auffassung Irrthümer und falsche Urtheile als möglich erscheinen, indem jene Bilder, wenn sie unklar in die Seele aufgenommen sind oder sich verwischt haben, leicht miteinander verwechselt werden; der Irrthum erscheint also als ein Verwechseln von Vorstellungen. Zuletzt wird die Vorstellung noch in einem andern Bilde als ein Einfangen von Begriffen bezeichnet, die zwar alle im Geiste vorhanden, demselben beim Denken aber nicht immer gegenwärtig sind; so wird nun von einem höhern Standpunkte aus die Verwechselung von Begriffen als eine zweite Quelle des Irrthums anerkannt.

Derselbe dreifache Stufengang kehrt nun auch in dem letzten Abschnitte wieder. Der unbestimmte Ausdruck: das Wissen sei eine mit Erklärung (λόγος) verbundene richtige Vorstellung, kann zunächst blos als Bezeichnung durch Worte, sodann als Beschreibung eines Ganzen durch die Aufzählung seiner Theile, endlich als wirkliche Begriffserklärung durch die Angabe specifischer Unterschiede verstanden werden. Die erste Deutung entspricht wieder dem Standpunkte der unmittelbaren Wahrnehmung; denn schon auf der untersten Stufe des Denkens faßt der Mensch seine Wahrnehmung in Worte. Die zweite Erklärung bezeichnet das Wesen der Vorstellung, die aus lauter sinnlichen Elementen besteht, und daher nur durch Auflösung in diese ihre Elemente beschrieben, nicht eigentlich definirt werden kann. Die dritte Auffassung endlich drückt die Stufe des Denkens aus, wo durch Bildung von Gattungs- und Artbegriffen wirkliche Definitionen und Reflexionen des Verstandes über jene allgemeinen Begriffe und über ihr Verhältniß untereinander und zu den einzelnen Dingen möglich werden. Dabei ist indessen zu bemerken, daß die Erörterung sich hier nicht ganz streng an diese Folge der Gedanken bindet, sondern sogleich mit der Betrachtung der zweiten Stufe, also der Beschreibung eines Gegenstandes nach seinen Theilen, beginnt und umständlich nachweist, daß auch auf diesem Wege kein Wissen gewonnen werde, während die erste und dritte Stufe

erst später angegeben und kurz abgethan werden. Diese Reihenfolge wird durch die Aufgabe bedingt, die Platon sich zunächst bei diesem Dialog stellte, nämlich das Trügerische und Ungenügende der Vorstellung nachzuweisen.

Wenn wir nun in unserm Dialog noch eins der wesentlichsten Erfordernisse eines echten Kunstwerks vermissen, nämlich einen das Ganze harmonisch abrundenden und die Gegensätze desselben vermittelnden Schluß, so läßt uns gerade der Umstand, daß die Unterredung in demselben Augenblicke, wo wir das letzte Wort erwarten, so plötzlich und, wie es scheint, ohne ein positives Ergebniß abbricht, den Theätetos als ein Glied einer größern Reihe zusammenhängender Dialoge erkennen, die, wie die einzelnen Stücke einer tragischen Trilogie, sich gegenseitig bedingen und ergänzen und erst in dem letzten, im Staatsmann, ihren völligen Abschluß finden. In der That aber ist der nächste Zweck unsers Dialogs vollständig erreicht; wir haben den werdenden Denker durch alle Stufen der beginnenden und sich weiter ausbildenden Denkthätigkeit bis zu jenem Moment verfolgt, wo er gleichsam an der Pforte einer höhern Erkenntniß angelangt ist und einsieht, daß Alles, was ihm bisher als ein Wissen erschienen ist, auf diesen Namen keinen Anspruch machen kann. Darum deutet auch Platon selbst in den Schlußworten an, daß der Dialog nur ein vorbereitender sein solle, bestimmt, den Grund zu tiefern Untersuchungen zu legen, und weist durch die Aufforderung, welche er den Sokrates an seine beiden Mitunterredner richten läßt, sich am andern Morgen wieder einzufinden, ausdrücklich schon auf die Vollendung der hier angeknüpften Erörterungen hin, die wir im Sophisten finden werden und noch weiter fortgeführt im Philosophen finden würden, wenn es unserm Platon gefallen hätte, seinen Plan zu diesem Dialog auszuführen, der, wie der Theätetos den Eingang zu den drei dialektischen Dialogen Parmenides, Sophist und Staatsmann bildet, so den völligen Abschluß derselben würde dargestellt haben.

Der kunstvollen Architektonik des Dialogs entspricht die planvolle, auf drei Hauptstufen vom Unvollkommenern zum Vollkommenern emporsteigende Behandlung seines reichhaltigen Gedankenstoffes.

Schon der Eingang des Hauptgesprächs zeigt uns im fernen Hintergrunde das letzte Ziel desselben. Denn wie im Euthydemos und Menon, so wird auch hier die Möglichkeit und Wirklichkeit jener festen und selbstbewußten Erkenntniß, welche wir Wissen nennen, gleich in den ersten Worten der Unterredung als eine gar nicht mehr zu bestreitende Grundvoraussetzung angenommen. Mit derselben ist zugleich die strenge Foderung verbunden, das absolute oder philosophische Wissen von den einzelnen, auf bestimmte Gegenstände sich beziehenden Wissenschaften zu unterscheiden; ein Unterschied, den der angehende Denker noch nicht zu machen pflegt, weil er Alles relativ zu nehmen gewohnt ist und, in der Mannichfaltigkeit des Einzelnen befangen, sich noch nicht zu der Einheit des allgemeinen Begriffes erheben kann. So nennt auch unser Theätetos, als er nach dem Begriffe des Wissens gefragt wird, in einer durch ihre Vermischung des Verschiedensten fast komischen Zusammenstellung, eine Menge einzelner Wissenschaften, gerade wie Menon, als er die Tugend erklären soll, dem Sokrates eine Anzahl einzelner Tugenden auftischt. Da nun aber das Wissen durch den Unterricht, also durch die zusammenwirkenden Thätigkeiten des Lehrens und Lernens, erzeugt und fortgepflanzt wird, so konnte eine Erörterung, deren Aufgabe die Auffindung des Begriffes des Wissens war, nicht passender eingeleitet werden, als durch die Nebeneinanderstellung eines lernbegierigen Jünglings, dessen scharfer und lebendiger Geist in der strengen Schule der Mathematik das Gelernte geschickt zu combiniren und auf allgemeine Begriffe zurückzuführen gelernt hat, und eines Lehrers, der diese trefflichen Anlagen zur freiesten Selbstthätigkeit zu entwickeln versteht. Von seinem philosophischen Sinne legt unser Theätetos schon im Anfange des Gesprächs eine überraschende Probe ab. In Gemeinschaft mit dem jüngern Sokrates hat er eben den für die Arithmetik so wichtigen Unterschied der Zahlen mit rationalen und irrationalen Wurzeln aufgefunden. Aber hinter diesem Unterschiede ahnt der junge Denker sogleich einen allgemeinern Gegensatz, der bereits in das Gebiet der Philosophie übergeht; er unterscheidet die Quadratflächen, deren Seiten einer ganzen, rationalen Zahl entsprechen, und nennt sie viereckige oder Längen, weil er ihre Seiten nach einem Längen-

maße ausdrücken kann; diejenigen aber, deren Seiten durch keine rationale Zahl sich ausdrücken lassen, also nur durch Flächen darstellbar sind, nennt er rechteckige, weil eine solche Quadratfläche, damit sie rationale Seiten bekomme, in ein Rechteck verwandelt werden muß, und bezeichnet sie sehr philosophisch als bloße Kräfte oder Möglichkeiten. Ob jene Unterscheidung schon von frühern Mathematikern herrühre, müssen wir dahin gestellt sein lassen; Das aber dürfen wir nach dem ganz bestimmten Zeugnisse Platon's wol als gewiß annehmen, daß die erwähnte Bezeichnungsweise dieses Unterschiedes dem Theätetos eigenthümlich gewesen sei, der, als Platon diesen Dialog schrieb, wol schon als ein tüchtiger Mathematiker in weitern Kreisen bekannt geworden war [35]). Mit der Hauptaufgabe unsers Dialogs hängt nun diese Unterscheidung schon insofern zusammen, als sie, wie auch Sokrates ausdrücklich hervorhebt, an ihm den philosophischen Trieb bekundet, das zusammengehörige Viele unter Einen Begriff zusammenzufassen. Wer aber Platon's Weise kennt, an mathematische Sätze philosophische Wahrheiten anzuknüpfen, der wird es nicht für zu gewagt halten, wenn wir in jenem Gegensatze der mit Quadraten und Rechtecken zu vergleichenden Zahlen oder der Längen und der Kräfte zugleich eine sinnbildliche Andeutung jenes tiefern Gegensatzes finden, der sich durch den ganzen Dialog hindurchzieht, nämlich des Gegensatzes zwischen der klaren, fest in sich abgeschlossenen, auf feste Grundlagen gebauten Vernunfterkenntniß und der unklaren, unentwickelten, des sichern Grundes entbehrenden Meinung, oder nach einer andern Seite hin, der Wirklichkeit und der Möglichkeit. Wir wissen ja, wie schon den Pythagoreern die der Quadratfläche entsprechende Quadratzahl oder das Gleichmalgleiche ein Bild der Einheit und alles Vollkommenen, das Oblongum dagegen ein Symbol des Unvollkommenen und der Vielheit war [36]). Derselbe Gegensatz liegt dann auch der schönen Schilderung der sokratischen Entbindungskunst zu Grunde, in welcher die echt philosophische Lehrweise auf das schärfste von jenem mangelhaften, das Gedächtniß mit empirischen Kenntnissen oder unbegründeten Meinungen überfüllenden Unterrichte unterschieden wird, wie ihn damals die Sophisten gaben und schlechte Lehrer noch heutzutage geben. Die scheinbar so humoristische Vergleichung

des in den begabtern Geistern früh erwachenden, ahnungsvollen Triebes nach höherer Erkenntniß mit Geburtswehen, und des Lehrers, der jenen Trieb zu wecken, zu befriedigen und zu leiten weiß, mit einer geschickten und rüstigen Geburtshelferin, gehört zu dem Tiefsten, was je über die Kunst des Lehrens gesagt worden ist, und erfaßt das Leben des denkenden Geistes in seinen innersten Wurzeln. Sie geht von der Grundvoraussetzung der platonischen Philosophie aus, daß in der menschlichen Seele die lebensfähigen, nur der Entwickelung harrenden Keime aller Ideen liegen und ist somit eine reinere, der mythischen Hülle entkleidete Fassung jenes Satzes im Menon, daß das Lernen eine Erinnerung der Seele an die ihr in einem frühern Dasein zu Theil gewordenen Anschauungen und Erkenntnisse sei. Indem nun das Lernen mit einem der wichtigsten Acte des organischen Lebens verglichen wird, erscheint es sogleich als ein Werk freier und lebendiger Selbstthätigkeit des Geistes, als der Anfang des Denkens, nicht, wie es die Anhänger einer mechanischen Lebensansicht in alter und neuer Zeit aufzufassen pflegten, als eine bloße Anhäufung von Vorstellungen und Kenntnissen, wobei sich die Seele nur leidend und aufnehmend verhalte. Wie nun aber der Act der Geburt zugleich der schmerzenreichste und fruchtbarste, wie er die Quelle des in immer neuen Einzelwesen sich verjüngenden Lebens der Gattungen und Arten ist, so geht auch dem ersten Erwachen eines freiern Denkens der Schmerz der Ungewißheit und des Zweifels vorher, und die Frucht desselben ist jene reifere, selbstbewußte, auf Ideen beruhende Erkenntniß, die auf allen Gebieten des Wissens und Handelns ein reineres und höheres Leben hervorruft. Die Seele des Lernenden aber von diesen, gleichsam zur Geburt drängenden Erkenntnissen zu entbinden, das ist das Geschäft der wahrhaft philosophischen Lehrweise, die immer auf ein Wissen hinarbeitet, während der gewöhnliche Unterricht sich auf dem Gebiete des bloßen Glaubens und der Vorstellungen bewegt. Die Worte des Sokrates deuten nun einen vierfachen Unterschied der echten und der schlechten Lehrmethode an. Der echte Lehrer prüft die Geister und führt nur die, in deren Seelen die Natur einen philosophischen Trieb und eine diesem Triebe entsprechende Anlage gelegt hat, zu jener höhern Erkenntniß [37]).

Er gebiert ferner nicht eigene Weisheit, sondern fördert nur die Geburt des Lernenden ans Licht, das ist, er theilt ihm nicht fertige Wahrheit mit, die derselbe blos auswendig zu lernen braucht, sondern er läßt ihn selbstthätig den naturgemäßen Weg des Denkens zurücklegen und auf diesem Wege ihn selbst die Wahrheit finden; aber er selbst darf doch nicht unfruchtbar sein, er muß, ehe er Andere zu belehren unternimmt, aus seinem Geiste irgend eine neue und lebendige Wahrheit herausgeboren haben. Dann erweckt und beschwichtigt er auch die Wehen und trägt kein Bedenken, wenn es Noth thut, sogar Fehlgeburten an das Licht zu fördern [33]); das heißt, er erweckt in dem Lernenden zuerst quälende Zweifel an der Richtigkeit seiner frühern Vorstellungen und Meinungen, und, um ihn gründlicher im Denken zu üben, läßt er ihn zuweilen auch den Irrthum statt der Wahrheit ergreifen; aber durch Zweifel und Irrthum führt er ihn endlich zur Wahrheit und Klarheit. Er weiß endlich, wenn irgend ein neuer Gedanke zur Welt gekommen ist, Windgeburten und Schattenbilder von lebenskräftigen Erzeugnissen, den Schein von der Wahrheit, das Meinen vom Wissen zu unterscheiden. Auch ohne daß Sokrates es ausdrücklich ausspricht, denken wir uns leicht den Gegensatz dieser Schilderung, die Lehrweise der Sophisten hinzu, die ihm, wenn auch nicht alle in gleicher Weise, wie er namentlich auch hier den Prodikos anerkennend hervorhebt [39]), Vertreter der falschen Lehrmethode sind. Ungeprüft nahm der Sophist jeden Zuhörer an, der ihn bezahlte; er gab ihm fertige Resultate, ohne ihn zum eigenen Denken anzuleiten; er konnte in ihm wol Zweifel erwecken, aber nicht lösen, und verwirrte dadurch die jungen Seelen, statt sie zu fördern; die Frucht seines Unterrichts endlich waren bloße Schattenbilder des Wahren, falsche, mit dem täuschenden Scheine der Wahrheit prunkende Meinungen. Es bedarf keiner weitern Ausführung, daß die sokratische Lehrmethode, wie sie hier geschildert wird, von der im Menon dargestellten zwar nicht ihrem Wesen nach abweicht, daß sie aber hier auf einer höhern Stufe der Vollkommenheit erscheint und sich auf rein philosophische Wahrheiten bezieht, während sie dort nur auf die Erweckung der ersten Elemente geistiger Anschauungen auf dem Wege der Mathematik ausging. Ein be-

deutsamer Wink für den angehenden Denker ist auch noch der im Laufe der Untersuchung gelegentlich hingeworfene Gedanke, daß die Philosophie, gleich wie die Götterbotin Iris des Thaumas Tochter genannt wird, in jenem Gefühl einer zweifelnden Verwunderung ihren Grund habe, die den Geist ergreift, wenn er zuerst mit allgemeinen, über den Sinnenschein sich erhebenden Wahrheiten bekannt wird. Grade so leitet auch Aristoteles die Anfänge der Philosophie aus der Verwunderung ab [40]).

Nachdem somit die unerläßlichen Vorbedingungen der philosophischen Forschung gefunden sind, bethätigt Sokrates seine Kunst sogleich auf das glänzendste an seinem Schüler, indem er in dessen Seele das Bewußtsein eines über die Vorstellung hinausgehenden Wissens zu entwickeln sucht. Er erörtert mit ihm gemeinschaftlich die Frage, was das Wissen sei, eine Frage, mit deren Beantwortung jede wahre Philosophie von jeher ihr Werk begonnen hat. Mit dem Theätetos folgen wir dem Sokrates durch die ganze Reihe der von frühern Denkern versuchten, entweder einseitigen oder auch dem Principe nach verfehlten Lösungen jener Aufgabe, und kommen so allmälig der Wahrheit immer näher, ohne doch zuletzt in diesem Dialoge etwas Anderes zu erfahren, als was das Wissen nicht sei. Aber abgesehen davon, daß schon dies ein unverächtlicher Gewinn ist, wenn man die verschiedenen Abwege kennen lernt, die man vermeiden muß, so liegt doch auch, was man bisher völlig übersehen hat, in den scheinbar negativen Ergebnissen unsers Dialogs ein sehr positiver Kern, nämlich die genetische Entwickelung des Denkprocesses.

Die erste Grundlage des Denkens ist die sinnliche Empfindung und die damit unmittelbar verbundene Wahrnehmung eines auf die Sinne einwirkenden Objectes. Weil nun die Gegenstände, auf welche das Denken in seinen Anfängen sich bezieht, alle der Sinnenwelt angehören und weil auch die abstractesten Begriffe nothwendig immer noch etwas von diesem sinnlichen Stoffe an sich tragen, von welchem die erste Gedankenbildung ausging, so hat die große Schar der Oberflächlichen von jeher in der Wahrnehmung den sichersten Grund der Erkenntniß gesucht. Wenn also Platon zunächst den Satz bekämpft, daß das Wissen in der Wahrnehmung bestehe, so gilt

dieſer Widerſpruch, wie wir ſahen, nicht nur dem Protagoras und den Herakleiteern, ſondern auch der Schule des Ariſtippos und überhaupt allen jenen flachen Naturen, die ſich nicht über die Sinnlichkeit zur reinen Vernunft erheben konnten. Die Gründe aber, mit denen er alle dieſe Gegner widerlegt, ſind im Weſentlichen ganz dieſelben, welche die Philoſophie zu allen Zeiten dem Empirismus und Materialismus entgegengeſtellt hat, jenen beiden verderblichen, gleich den Köpfen der Hydra ſich immer erneuernden Richtungen, die auch in der neueſten Zeit in Deutſchland wieder üppig wuchern und, nicht ohne Gefährdung der beſten Seiten unſers Volkscharakters, die tiefere Philoſophie, deren wir uns vor andern Völkern rühmen dürfen, mehr und mehr unter uns zu verdrängen ſuchen. Aber mit jener Widerlegung verbindet Platon zugleich eine Erklärung des Actes der ſinnlichen Empfindung, welche die weſentlichſten Grundzüge einer vom pſychologiſchen Standpunkte aus aufgefaßten Theorie der Wahrnehmung enthält.

Der Senſualismus macht ſich nämlich zuerſt auf dem Gebiete der Pſychologie geltend, wo man ihm auch eine gewiſſe Berechtigung gar nicht abſprechen kann, ſo lange er ſich darauf beſchränkt, blos den Moment der Wahrnehmung, als den nothwendigen Anfangspunkt des Denkens, zu betrachten und zu erklären, wie die Wahrnehmung entſteht. Dieſes Verdienſt erwarb ſich, wie wir ſahen, Protagoras, der auch inſofern anregend wirkte, als er zuerſt die an ſich ganz philoſophiſche Foderung aufſtellte, den Maßſtab für die objective Wahrheit allein in der menſchlichen Seele zu ſuchen. Die Behauptung, daß die Wahrnehmung ein Wiſſen ſei, iſt vielleicht nicht ſo gradezu vom Protagoras ausgeſprochen worden [41]), aber ſie war eine ganz nothwendige Folgerung aus ſeinem Hauptſatze, daß alle Dinge für den Menſchen nur ſo vorhanden ſeien, wie ſie ihm erſcheinen. Ohne Zweifel folgt Platon in ſeiner Darſtellung des Wahrnehmungsactes, mit welcher er den Sokrates ſeine Erörterungen beginnen läßt, im Weſentlichen der Schrift jenes Sophiſten, nur daß er den, wie es ſcheint, etwas dunkeln und räthſelhaften Ausdruck derſelben [42]) in eine klarere und ſchärfere Form bringt und ſo die ganze Anſicht auf ihren wahren, wiſſenſchaftlichen Gehalt zurückführt. Denn weit ent-

fernt, Alles an derselben zu verwerfen, bekämpft er vielmehr nur die, alle Philosophie im Keime zerstörende Vermischung der Wahrnehmung mit der Erkenntniß. Wenn wir nun die einzelnen Momente dieser Darstellung, insofern sie wirklich Wahrheit enthält, kurz zusammenfassen, so werden wir Folgendes als den Kern von Platon's Theorie der Empfindung ansehen dürfen.

In der ganzen Natur findet eine beständige Bewegung statt, welche in einem Wechselspiel anziehender und abstoßender, wirkender und für die Einwirkung empfänglicher Kräfte besteht. Beide Kräfte sind unzertrennlich verbunden; denn ein Wirkendes setzt ein Leidendes voraus, und umgekehrt. Auch ist dieser Gegensatz nicht absolut, denn was in der einen Beziehung ein Wirkendes ist, kann in einer andern als ein Leidendes erscheinen. Dieses Wechselspiel entgegengesetzter Kräfte ist die erste Quelle alles leiblichen und geistigen Lebens, also auch der Wahrnehmung. Denn diese entsteht, wo eine von außen auf das Sinnorgan einwirkende Bewegung, also die Action eines Objectes, mit der dadurch in dem Organ hervorgerufenen Gegenbewegung, also mit der Reaction des Subjects, in einem und demselben Moment zusammentrifft und dadurch unmittelbar die Empfindung eines äußern Gegenstandes in uns hervorruft. In diesem Momente können wir, wenn wir über ihn nachdenken, Object und Subject nur als Empfundenes und Empfindendes unterscheiden; denn der Gegenstand wird von den Sinnen nicht wie er wirklich ist, sondern nur in seinen Wirkungen wahrgenommen, er ist also für das Subject nur als ein wahrgenommener, nicht als ein für sich bestehender vorhanden, und umgekehrt ist auch der Sinn durchaus nur als aufnehmende Wirksamkeit zu fassen, er ist in Beziehung auf das Object nicht mehr abstractes Vermögen, sondern wird wirkliche Wahrnehmung und Empfindung. Beide Seiten sind immer in und mit einander, beide nur für einander da. So ist nun die Wahrnehmung ein Mittleres zwischen der Einwirkung des Objectes und der Gegenwirkung des Subjectes, sie ist der Punkt, in welchem die beiden entgegengesetzten Bewegungen sich begegnen. Die Wahrnehmung ist die unmittelbarste Verknüpfung des Subjects mit dem Objecte; sie ist Das, was Kant unter der em-

pirischen Apperception versteht. Aber eben, weil sie ein bloßer Moment ist, kommt jene Verknüpfung in ihr noch nicht zu einem klaren Bewußtsein. Jene beiden Seiten, die Erregung der Sinne, die wir Empfindung nennen, durch eine von außen kommende Wirkung, und die Aufnahme dieser Wirkung mittels des Organs in die Seele, welche wir als Wahrnehmung bezeichnen, fallen in der Wirklichkeit ganz in Einen Act zusammen, den daher auch die griechische Sprache in dem einen Worte αἴσθησις zusammenfaßt. Die Wahrnehmung scheidet sich nun zunächst, nach der Verschiedenheit der einzelnen Sinne, in eine niedere und höhere; bei jener (beim Schmecken, Tasten, ja auch Riechen) ist die Bewegung der wirkenden Kraft eine langsamere und der Sinn wird durch unmittelbare Berührung mit dem Materiellen des Gegenstandes afficirt; bei dieser (beim Sehen und Hören) ist die Bewegung eine raschere und wirkt aus der Ferne auf das Organ, wird also durch einen dazwischen liegenden Raum vermittelt. Im erstern Falle ist dann auch die Wahrnehmung selbst eine langsamere und stumpfere, im zweiten eine raschere und schärfere. Daß nun aber die Wahrnehmung nicht etwa ein bloßer Schein oder eine leere Einbildung sei, wird namentlich an der Thätigkeit des Sehens nachgewiesen. In dem Momente des Sehens wird, so heißt es, das Auge sehendes Auge, es erfüllt sich durch Einwirkung der Farbe mit Sehkraft, die auch sogleich zur Wirklichkeit wird; auf der andern Seite aber wird in Folge der äußern Bewegung, deren Resultat die einzelne Farbe ist, der geschaute Gegenstand ganz mit dieser Farbe erfüllt und das Auge nimmt weder den Gegenstand selbst noch auch blos die Farbe, sondern ein so oder so Gefärbtes wahr. So haben wir auf beiden Seiten einen dreifach abgestuften Übergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit; erst durch die Sehkraft wird das Auge zu einem wirklichen Organ, und erst durch die Einwirkung eines äußern Gegenstandes entwickelt sich jene Kraft zur wirklichen Thätigkeit; ebenso tritt auch die Außenwelt erst mittels der Farbe in den Kreis der dem Auge wahrnehmbaren Objecte ein, und wiederum wird auch die Farbe erst dann ein Reales und wirklich Wahrgenommenes, wenn sie an der Oberfläche eines einzelnen Gegenstandes erscheint. Wir erkennen in dieser Darstellung des

Sehens, die sich leicht auch auf die andern Sinne mit den durch die Natur derselben bedingten Modificationen anwenden läßt, die ersten Grundzüge der scharfsinnigen Theorie des Aristoteles über die Wahrnehmung, die ihm ebenfalls ein Zusammentreffen der einander entsprechenden Bewegungen des Wahrnehmenden und Wahrgenommenen in einem dazwischen liegenden Punkte und ein Heraustreten des Möglichen und der Kraft zur Wirklichkeit und lebendigen Wirksamkeit ist [43]). Von diesem Standpunkte aus darf dann auch Protagoras, oder in seinem Geiste Platon, mit Recht behaupten, daß jede Empfindung oder Wahrnehmung, blos als solche betrachtet, wahr und untrüglich sei; denn jede Empfindung ist eine wirkliche Affection der Seele, durch das Sinnliche, in welchem sie den unmittelbaren Grund ihrer Realität hat, vermittelt [44]), und jede Wahrnehmung ist eine wirkliche Hinlenkung des Sinnes auf ein Äußeres; ihr bloßes Vorhandensein, von ihrem Inhalte noch ganz abgesehen, ist schon eine Wahrheit und daher auch mit einem zwingenden Gefühle der Gewißheit verbunden. Ein Irrthum, der erst da entsteht, wo der denkende Geist Begriffe bildet und zu Urtheilen verknüpft, ist in dem Momente der Wahrnehmung noch gar nicht möglich. Darum haben selbst die mangelhaften Wahrnehmungen unvollkommen ausgebildeter oder krankhaft verstimmter Sinne, weil ihnen dasselbe Gefühl der Gewißheit folgt, für das empfindende Subject, ehe noch das prüfende und sichtende Urtheil hinzutritt, ebenfalls eine nicht zu bestreitende Realität. Insofern nun das Wahrgenommene für den Wahrnehmenden diese unmittelbare Gewißheit hat, wird es für ihn zur Erscheinung (φαντασία), und somit hat selbst der Satz, daß alles Erscheinende für Den, dem es erscheint, ein Wirkliches sei, eine bedingte Wahrheit. Auch diesen Satz hat Aristoteles in seine Seelenlehre mit aufgenommen und ihm eine allgemeinere und schärfere Fassung gegeben, indem er sagt: „Die Empfindung des (dem Organ) Eigenthümlichen ist stets wahr und untrüglich, aber das Urtheil ist wahr oder falsch“ [45]). Zugleich aber vollendete dieser große Philosoph die Darstellung des Actes der Wahrnehmung durch einen Gedanken, den Platon in unserm Dialoge mehr durchblicken läßt, als deutlich ausspricht. Er sagt, daß jede Wahrnehmung schon an und für sich

selbst, auch ohne eine hinzutretende Verstandesthätigkeit, ein noch unbewußtes, aber schon auf einer Unterscheidung des einzelnen Objectes von andern beruhendes Urtheil (κρίσις) und zugleich ein ebenso unmittelbares, Einzelnes zu einem Ganzen zusammenfassendes Begreifen (λόγος) sei [46]). Es ist dies derselbe Act, den unter den neuern Philosophen Kant zuerst wieder nachdrücklich hervorgehoben und synthetische Apperception genannt hat.

Zu dieser gründlichern Auffassung des Wahrnehmungsvermögens hatte sich Protagoras noch nicht erhoben; vielmehr blieb seine Ansicht eine höchst beschränkte und für die Erkenntniß der Wahrheit völlig ungenügende, weil ihm die Wahrnehmung, deren Wesen er nicht einmal nach allen Seiten hin richtig erkannt hatte, die einzige, ein Wissen begründende Seelenthätigkeit war. Schon in seiner noch ganz objectiv gehaltenen Darstellung des Wahrnehmungsactes deutet Platon einen dreifachen Fehler jener Theorie an. Sie ging erstens von einem Satze aus, der eigentlich weit über ihren Standpunkt hinausliegt, von dem Satze des Herakleitos, daß Alles sich unaufhörlich bewege und verändere. Platon gesteht ganz mit Recht dieser, der gesammten ionischen Naturphilosophie zu Grunde liegenden [47]), zuerst vom Parmenides bekämpften Lehre einen viel höhern, philosophischen Werth zu, als dem rohen Materialismus eines Hippon, Kritias, zum Theil auch des Leukippos und Demokritos [48]), für welchen nur der Körper, also das Todte und Starre, Realität hat; denn gewiß war es ein tiefer Blick in das Innerste der Natur, wenn Herakleitos hinter der scheinbaren Ruhe der Körperwelt ein innerliches, rastlos pulsirendes Leben und einen stetig fortgehenden, wenn auch den Sinnen unerkennbaren Verwandlungsproceß ahnte. Aber bei näherer Betrachtung konnte Platon doch, wie wir weiter unten sehen werden, der Bewegungstheorie keine unbedingte Geltung einräumen, da sie, auf die Spitze getrieben, jede Erkenntniß als unmöglich erscheinen lassen würde; darum mußte sie von der Sphäre des denkenden Geistes ganz ausgeschlossen werden. Nach der Ansicht des Protagoras waren ferner nur subjective Erscheinungen und relative, bedingte Wahrnehmungen möglich. Denn die bloße Wahrnehmung gibt uns über das eigene und selbständige

Wesen sowol des empfundenen Objectes als des empfindenden Subjectes keinen Aufschluß; jede der beiden in ihr verknüpften Seiten ist nur in Beziehung auf die andere Etwas; das Empfundene ist, was es ist, nur für ein Empfindendes (τινί), das Empfindende nur in Abhängigkeit von einem Empfundenen (τινός) [49]). Darum erkannte Protagoras überall nur eine relative, durch die momentane Beschaffenheit und Stimmung des Wahrnehmenden bedingte Wahrheit an. Aber diese Theorie zerstört sich selbst; denn wenn jeder Gegenstand nur für das wahrnehmende Subject oder vielmehr für dessen Wahrnehmungsvermögen und dieses nur für jenen da ist, und auch das nur in dem ganz unbestimmbaren Momente der Wahrnehmung, so gibt es überhaupt nichts Seiendes mehr, sondern nur ein unaufhörliches Werden immer neuer Wechselbeziehungen zwischen dem Empfindenden und Empfundenen. Daher kann man von diesem Standpunkte aus nicht einmal von einem relativen Sein, sondern höchstens von einem relativen Werden sprechen. Jeder nur wahrgenommene Gegenstand ist, wenn man nicht, wie Aristoteles, die unmittelbare Mitwirkung einer höhern Seelenthätigkeit als ein wesentliches Element der Wahrnehmung anerkennt, etwas Verfließendes, völlig Unbestimmbares, wofür es weder Begriffe noch Worte gibt, das man nicht einmal ein Dieses oder Jenes, auch nicht ein Etwas nennen darf, weil alle diese Ausdrücke schon eine Art von Bestimmung enthalten [50]). Sehr scharfsinnig weist hier Sokrates an einem der Arithmetik entnommenen Beispiele nach [51]), wie schon der bloße Gedanke einer Relation oder wechselseitigen Bedingtheit zweier Gegenstände durch einander eine über die Sphäre der bloßen Wahrnehmung hinausgehende Verstandesreflexion ist. Denn wie eine jede Zahl, je nachdem sie entweder auf eine andere kleinere oder auf eine größere Zahl bezogen wird, selbst bald größer, bald kleiner zu werden scheint, ohne doch dabei Zuwachs oder Verminderung zu erleiden, so setzt überhaupt jede Beziehung zweier Gegenstände auf einander schon das Dasein fester Substanzen voraus, die in solche Wechselbeziehungen zu einander treten können, ohne daß dadurch ihr eigentliches Wesen verändert wird; daher ist ein relatives Sein, dem kein substantielles zu Grunde läge, gar nicht denkbar. Die bloße Wahrnehmung

aber läßt uns weder das Eine noch das Andere erkennen, da erst der combinirende Verstand, wenn er bereits Begriffe von den Gegenständen zu bilden gelernt hat, die gegenseitigen Verhältnisse jener Begriffe erkennen kann; Protagoras dagegen hatte von seinem Standpunkte aus nicht einmal das Recht, von einem relativen, auf das wahrnehmende Subject bezogenen Dasein der wahrgenommenen Gegenstände zu reden, da er eine Seelenthätigkeit, welche Begriffe bildet, combinirt und auf einander bezieht, gar nicht anerkannte. Seinen Grundsätzen entspricht daher auch ganz jene vom Platon beiläufig erwähnte Ansicht, daß Gattungen und Arten nichts als Aggregate und Anhäufungen gleichartiger Erscheinungen seien[52]). Endlich aber hebt jene Lehre, welche nur eine subjective Wahrheit anerkennt, nicht nur den objectiven, sondern im Grunde auch jeden subjectiven Maßstab für die Richtigkeit der Wahrnehmungen auf, da sie zwischen den Empfindungen des Kranken und Gesunden, des Wachenden und Träumenden keinen Unterschied zu finden weiß; denn mehr als eine ganz sinnlose Phrase war es doch nicht, wenn Protagoras, um jenen Unterschied nicht ganz fallen zu lassen, behauptete, der Kranke oder Träumende sei ein von dem Gesunden oder Wachenden völlig verschiedenes Wesen und seine Empfindungen daher von vornherein mit einem ganz andern Maße zu messen. Erst wenn der denkende Geist in den vorüberfliehenden Erscheinungen das sich Gleichbleibende, ihre regelmäßige Folge, ihren innern Zusammenhang und die festen Gesetze aufgefunden hat, nach denen sie erfolgen, hat er einen sichern Maßstab, mit welchem er Träume und krankhafte, wesenlose Einbildungen oder abnorme, auf der Mangelhaftigkeit des Organs beruhende Empfindungen von wirklichen und richtigen Wahrnehmungen unterscheiden kann. So zerrinnt denn der ganze Satz, daß der Mensch das Maß der Wahrheit aller Dinge sei, zuletzt in Nichts, da überhaupt das menschliche Empfinden nicht als eine allgemeine Norm aufgestellt werden kann; denn für die Thiere, deren Empfindungen und Wahrnehmungen so ganz von den menschlichen verschieden sind, haben nur ihre eigenen, nicht die menschlichen Empfindungen Realität. Es ist daher ein bitterer, aber nicht ungerechter Spott, wenn Sokrates meint, mit gleichem Rechte, wie den Menschen, habe

Protagoras auch das Schwein und jedes andere Thier zum Maßstabe der Wahrheit machen können. Wir sehen hier, wie das noch immer so Viele täuschende und bethörende Gespenst des Sensualismus vor dem hellen Tageslichte der Vernunft nicht besteht, sondern in seiner hohlen Nichtigkeit sogleich zusammenfällt, weil sein letztes Ergebniß nie ein anderes sein kann, als die Leugnung des reinen, unsterblichen Geistes und die völlige Gleichstellung der menschlichen Natur mit der thierischen.

So ist in der Darstellung des Actes der Wahrnehmung, welche Sokrates ganz im Geiste des Protagoras gibt, Wahres und Falsches gemischt; die Wahrnehmung selbst ist ganz richtig erklärt, aber eben durch diese Erklärung ist ihr auch eine feste Grenze gezogen, innerhalb deren sie allein Anspruch auf Geltung hat. Die mit ihr verbundenen Empfindungen haben für das Bewußtsein des empfindenden Subjectes eine ganz unmittelbare Gewißheit und bilden daher die unentbehrliche materielle Grundlage aller höhern Thätigkeiten der Seele; wenn aber Jemand das Gebiet der Wahrnehmung noch weiter ausdehnen und, wie unser Theätetos in seiner ersten Antwort es thut, sie dem Wissen gleichsetzen wollte, so würde er mit Protagoras in alle jene soeben nachgewiesenen Irrthümer verfallen, wegen deren Sokrates mit Recht den Satz, daß Wahrnehmen ein Wissen sei, ein Windei und eine Fehlgeburt nennt. Die bloße Entwickelung und Begründung dieses Satzes trug eigentlich schon seine Widerlegung in sich; doch stellt Sokrates, in einem heitern Vorspiel ernsterer und tieferer Erörterungen, noch einige Gründe gegen denselben auf, die sich mehr um Worte drehen, als auf die Sache eingehen. Auch Theodoros mischt sich hier zuweilen in das Gespräch, da ein jetzt zuerst in ihm aufsteigender Zweifel an der Wirklichkeit und Gewißheit Dessen, was die Wahrnehmung uns bietet, ihm zu schaffen macht. Sokrates bemerkt zunächst, daß man eine fremde Sprache hören könne, ohne sie zu verstehen, und daß des Lesens Unkundige wol die Schriftzüge eines Buches sehen, von dem Inhalte desselben aber nichts wissen, daß man also in beiden Fällen, wenn Wahrnehmen Wissen wäre, Ebendasselbe zugleich wissen und nicht wissen könne. Zwar wendet Theätetos nicht ohne Scharfsinn dagegen

ein, daß ſchon Das, was wir durch die Sinne von jenen Gegenſtänden wahrnehmen, nämlich die Töne der fremden Sprache und ihre Höhe und Tiefe, oder die Geſtalt und Farbe der uns übrigens unbekannten Schriftzeichen, in uns ein von dem Inhalte des Gehörten und Geſehenen ganz unabhängiges Wiſſen begründe; aber jenes Beiſpiel weiſt doch ſchon darauf hin, daß es über der ſinnlichen Wahrnehmung noch ein höheres, derſelben unzugängliches Wiſſen gibt. Die fernern, faſt ſpielenden Einwürfe, die Sokrates ſich ſelbſt im Namen des Protagoras als bloße Wortſpiele entgegenſtellt, daß man, wenn Wahrnehmen Wiſſen ſei, auch ſcharf oder ſtumpf, raſch oder langſam, aus der Nähe oder Ferne müſſe wiſſen können, oder auch, daß man, das eine Auge ſchließend, zugleich ſehe und nicht ſehe, mithin zugleich wiſſe und nicht wiſſe, erinnern ſtark an die Trugſchlüſſe und Wortklaubereien jenes ſchlagfertigen, ſophiſtiſchen Brüderpaares, das wir im Euthydemos kennen lernten; ſie beweiſen zunächſt nichts weiter, als daß Protagoras, oder wer ſonſt die Wahrnehmung ein Wiſſen nannte, etwas Anderes unter dem Wiſſen verſtand, als was man gewöhnlich darunter verſteht; aber eben darin liegt doch auch der bedeutſame Wink, daß die Philoſophie ſich nicht erlauben darf, Begriffe, die ſchon in der Sprache von einander geſchieden ſind, mit einander zu verwechſeln, da in der Sprache ſich ganz unmittelbar ein dem Geiſte des Volkes, das ſie redet, entſprechendes Gefühl des Richtigen ausprägt. Aber mitten in dieſe mehr ſcherzend gehaltenen Einwendungen flicht Sokrates ſchon einen Gedanken ein, der erſt ſpäter, im zweiten Hauptabſchnitte des Geſprächs, in ſeiner ganzen Bedeutſamkeit hervortritt. Er erinnert an das Gedächtniß, oder an die Kraft der Seele, ſinnliche Eindrücke und Wahrnehmungen feſtzuhalten und ſie mittels der Phantaſie, auch ohne erneuerte Wahrnehmung, nach Willkür wieder hervorzurufen, und hebt hervor, daß dieſe innere, freie Reproduction früherer Empfindungen daſſelbe Gefühl der Gewißheit begleite, wie jene Empfindungen ſelbſt. Daraus zieht er den Schluß, daß das Wiſſen doch nicht, wie Protagoras meinte, ganz in der Wahrnehmung aufgehen könne. In der That iſt dieſe freie Erhebung der Seele über die momentane Empfindung und ihre vom ſenſualiſtiſchen Standpunkte aus völlig unbegreifliche Kraft, Ab-

wesendes und Vergangenes innerlich als Gegenwärtiges anzuschauen, die erste Stufe zu jener höhern Denkthätigkeit, aus der das Vernunftwissen hervorgeht. Zwar sind ihr unmittelbares Erzeugniß noch nicht allgemeine Begriffe, sondern Vorstellungen, die an sich nichts weiter sind, als Fortsetzungen und Erneuerungen der sinnlichen Wahrnehmung; aber doch würde die Bildung allgemeiner Begriffe ohne Erinnerung und Gedächtniß ganz unmöglich sein; denn nur durch die Beziehung des Gegenwärtigen auf Vergangenes, nur durch die Anknüpfung des momentanen Eindrucks an eine frühere Reihe gleichartiger oder verschiedener Vorstellungen ist jene Vergleichung und Unterscheidung derselben möglich, deren Product die allgemeinen Begriffe sind. Hier eben ist der Punkt, wo sich das menschliche Denken von den bewußtlosen Vorstellungen des Thieres, wo sich ferner das freie Selbstbewußtsein des wachen und gesunden Geistes von dem dumpfen Seelenleben des Träumenden oder des Geisteskranken auf das bestimmteste unterscheidet. Denn indem Sokrates die nothwendigen Consequenzen der Lehre des Protagoras darstellt, jene unaufhörliche Veränderung des Wahrgenommenen und des Wahrnehmenden, jene unfreie Hingabe der Seele an den Moment der Empfindung und ihre Unfähigkeit, die flüchtig vorüberrauschenden Erscheinungen durch Begriffe und Worte festzuhalten, jenes betäubende Zuströmen immer neuer Bilder und Wahrnehmungen ohne Folge und Zusammenhang, so hat er eben damit auf das treffendste das Wesen der an die augenblickliche Empfindung gebundenen thierischen Wahrnehmung und, nach einer andern Seite hin, der unsteten, rastlos wechselnden Phantasien des Traumes oder des Wahnsinns geschildert. Gewiß aber hatte Sokrates ein Recht, auf die Inconsequenz hinzuweisen, mit welcher Protagoras, indem er seine vermeintliche höhere Weisheit dem jüngern Geschlechte wacker anpries und sie in theuern Lehrvorträgen trefflich zu verwerthen wußte, doch wieder verschiedene Grade der Weisheit und Erkenntniß annahm, da doch von seinem Standpunkte aus weder eine solche Gradverschiedenheit, noch überhaupt ein Fortschritt von unreifer zu reiferer Erkenntniß, also auch kein Lehren und Lernen möglich war. Es war dieselbe Inconsequenz, mit welcher auch Gorgias, ungeachtet seiner skeptischen Theorie, doch

als Lehrer ganz positiv auftrat und seine Wissenschaft im Tone zweifelloser Gewißheit vortrug. Aber Protagoras hatte schon im voraus durch eine seltsame Ausflucht jenem Vorwurfe auszuweichen versucht. Sokrates läßt ihn selbst, nach einem heftigen Ausfalle gegen die Art und Weise der streitsüchtigen Philosophen, die nur mit Worten spielen, statt sich an die Sache zu halten und bei ihren Widerlegungen auf den wahren Sinn der Behauptungen des Gegners einzugehen (ein Ausfall, in welchem wir Bedenken tragen, mit Schleiermacher eine indirecte Selbstvertheidigung Platon's gegen sophistische oder plumpe Angriffe seiner eigenen Gegner, namentlich des Aristippos und Antisthenes, zu erblicken) [53]), in einer zweiten, wol noch treuer an des Sophisten eigene Worte sich anschließenden Darstellung den Sensualismus nach einer Seite hin schildern, wo er zu allen Zeiten die verderblichste Wirkung geübt hat, nach der ethisch-politischen.

Um seinen Satz, der die unmittelbare Empfindung zum Maßstabe der Wahrheit machte, nicht ganz aufgeben zu müssen, räumte Protagoras ein, daß wir allerdings genauere und ungenauere Wahrnehmungen und darauf begründete, mehr oder weniger richtige Meinungen haben, daß aber der Grund dieser Verschiedenheit lediglich in der verschiedenen Tüchtigkeit und Schärfe der wahrnehmenden Organe und in der verschiedenen Kraft und Gesundheit der Seele liege. Man dürfe also eigentlich doch nicht von wahren und falschen, sondern nur von guten und schlechten Wahrnehmungen und Meinungen reden. Diese Wendung diente ihm zu einer willkommenen Auskunft, unbeschadet seines Grundprincips, doch verschiedene Grade der Weisheit anerkennen zu dürfen, woraus dann die Nothwendigkeit, daß die unweise Menge sich von Weisern belehren und Gesetze geben lasse, von selbst hervorging. Somit glaubte er sein dieser Belehrung gewidmetes Lebenswerk genügend gerechtfertigt zu haben. Der Standpunkt, den Platon hier dem Protagoras beimißt, ist ganz genau der jener geistlosen, auch in unserer Zeit noch nicht ausgestorbenen materiell gesinnten Praktiker, welche alle höhere Wissenschaft als unnütze Speculation und Ideologie verachten, den gerechtesten Foderungen der Vernunft sogleich das wirkliche Leben und seine Bedürfnisse entgegenhalten

und gegen das Fehlerhafte im Staat und im ſittlichen Leben der Einzelnen nicht durch Verbreitung richtigerer Erkenntniſſe, ſondern nur durch eine derbe, hausbackene Praxis ankämpfen zu können meinen. Eine objective Wahrheit gibt es für ſolche Naturen nicht, ſo wenig, als für den Protagoras; darum reden ſie weniger von wahren und falſchen Meinungen, Ausdrücke, die nach ihrer Vorausſetzung eigentlich gar keinen Sinn haben, als von guten und ſchlechten Geſinnungen oder geſunden und ungeſunden Zuſtänden, deren Frucht dieſe Geſinnungen ſind. Von dem Erzieher und Lehrer der Jugend und des Volks verlangen ſie nur eine rein praktiſche und materielle Einwirkung auf den pſychiſchen oder leiblichen Organismus des Zöglings oder der unverſtändigen Menge; er ſoll weniger belehren, als die Geſinnung zu beſſern ſuchen, indem er, gleich dem Arzte, krankhafte Zuſtände heilt oder, wie ein Gärtner, dem kranken oder wilden Stamme geſundere und edlere Triebe einpflanzt, ſo daß, da die Beſchaffenheit der Seele, nach dieſer Vorausſetzung, einzig und allein durch das Leibliche bedingt wird, das Geſchäft des Lehrers und Redners ſich von dem des Arztes und des Turnmeiſters eigentlich gar nicht unterſcheidet. Die Ethik wird zur Aſcetik, oder, noch genauer, zur Heilkunſt und Gymnaſtik. Das Gute und Schlechte aber beurtheilen Leute dieſer Art wieder blos nach dem augenblicklichen, handgreiflichen Nutzen; darum iſt ihnen Gutes und Nützliches völlig Eins und die Ethik ſinkt ihnen zu einer Berechnung des Nützlichen oder Schädlichen herab; der Senſualismus iſt im praktiſchen Leben nothwendig Eudämonismus und Utilitarismus. Auch in der Geſtaltung des Staatslebens berechnen die Anhänger dieſer Anſicht Alles nach dem augenblicklichen Nutzen und Bedürfniß; eine objective Gerechtigkeit, eine auch für die Politik maßgebende Sittlichkeit kennen ſie nicht, ſondern ihnen iſt das Nützliche das Gerechte. Für das Nützliche aber haben ſie wieder keinen andern Maßſtab, als den Willen und die augenblickliche Stimmung des Volks oder überhaupt der herrſchenden Gewalt; jedes Geſetz iſt ihnen recht und gut, ſo lange es dem Volke ſo erſcheint; ſollte aber das Volk wirklich einmal das Verderbliche wollen, ſo ſoll, meinen ſie, der Geſetzgeber und Redner es durch richtig angewendete Heilmittel zum Beſſern zurückzuführen ſuchen,

ohne daß es dazu der Belehrung durch Aufstellung allgemeiner, sittlicher Wahrheiten bedarf. Eine Staatskunst dieser Art ist natürlich das Schwankendste und Wandelbarste, was es gibt; sie wird zu einem geistlosen Optimismus, dem alles Bestehende recht ist, weil und so lange es besteht. Auch dieser Ansicht begegneten wir schon im Protagoras; wie nun aber die Extreme sich immer berühren, so fällt zuletzt diese Theorie des geistlosen, historischen Rechts fast zusammen mit jener entgegengesetzten, vom Kallikles im Gorgias vertretenen, welche überall kein positives Recht, sondern nur ein Naturrecht oder, wie Kallikles wenigstens es meinte, ein Recht des Stärkern anerkennt. Denn beide Ansichten wollen nichts von ewigen Vernunftgesetzen und von einer sittlichen Weltordnung wissen, sondern setzen die menschliche Willkür statt des vernünftigen Willens auf den Thron. Freilich dürfen wir nicht verkennen, daß Platon bei dieser Aufstellung der erwähnten Ansichten des Protagoras auch auf einige in denselben liegende, wenngleich mangelhaft begründete Wahrheiten aufmerksam machen wollte. Denn ganz gewiß ist Tüchtigkeit und Gesundheit des Körpers und der Seele und ein durch sie bedingtes, normales Vermögen des Empfindens und Wahrnehmens die unerläßliche Grundbedingung des normalen Denkens; darum ist für die sittliche und geistige Bildung der Jugend und des Volkes auch die Gymnastik und die Heilkunde von der allergrößten Wichtigkeit, um dem vernünftigen Denken und sittlichen Handeln einen gesunden Boden und kräftige, ihrem Zweck entsprechende Organe zu schaffen. Auch in der Ansicht, für jeden Staat sei recht und gut, was ihm so erscheine, liegt eine Ahnung der Wahrheit, daß auch das Recht sich geschichtlich fortbildet und aus bestimmten Zuständen der Völker hervorwächst, und ganz richtig ist es, daß mit einer Vervollkommnung der Rechtsverhältnisse eines Volks eine Erziehung desselben durch Belebung und Stärkung seiner physischen und sittlichen Kräfte Hand in Hand gehen muß. Aber schon darin liegt doch ein Widerspruch, daß Protagoras und seines Gleichen, die überall nur eine subjective und empirische Wahrheit anerkannten, überhaupt noch einen Unterschied zwischen Besserm und Schlechterm machten, wozu sie gar kein Recht hatten. Denn Vernunftgesetze, die den Maßstab zur

Beurtheilung des Bessern oder Schlechtern abgeben, kannten sie nicht; wenn sie aber das Gute blos als das Nützliche, das Schlechte als das Schädliche bestimmten, so war sogar schon diese Annahme eines Nützlichen und Schädlichen, wie Sokrates sehr scharfsinnig nachweist, eine erschlichene, da der Begriff des Nützlichen selbst schon eine, über die momentane Empfindung hinausgehende Combination und Schlußfolgerung, also eine Verstandesreflexion voraussetzt. Denn aus der Vergleichung früherer, der gegenwärtigen ähnlicher oder unähnlicher Wahrnehmungen und der damit verbundenen angenehmen oder unangenehmen Empfindungen bildet sich der berechnende Verstand ein Urtheil über die analoge Einwirkung künftiger, gleichartiger Wahrnehmungen und entnimmt daraus eine Norm für sein Handeln. Von dieser Betrachtung geht auch der Gesetzgeber und Staatslenker aus, wenn er lehrt und vorschreibt, was er für das dem Staate Nützlichste hält. Es ist dies derselbe Act der auf Erfahrung beruhenden, vergleichenden und berechnenden Abwägung des Angenehmen und Unangenehmen, den uns Sokrates im Protagoras, ganz im Sinne dieses Sophisten und des ihm geistesverwandten Aristippos, so treffend schilderte und dabei die, in allen spätern Systemen dieser Richtung wiederkehrenden Grundzüge einer eudämonistischen Ethik hervorhob. So hat nun Sokrates nach zwei Seiten hin den Sensualisten gezeigt, wie unhaltbar und ihren eigenen Voraussetzungen widersprechend ihre Theorie sei; der unleugbaren Thatsache der Erinnerung vergangener Wahrnehmungen, auch ohne Erneuerung des sinnlichen Eindrucks, die er am Schlusse seiner ersten Besprechung der Lehre des Protagoras geltend machte, stellt er den nicht minder unzweifelhaften Act des berechnenden Vorausdenkens zukünftiger Empfindungen und ihrer Combination mit vergangenen und gegenwärtigen zur Seite, um zu zeigen, wie in der menschlichen Seele mit der momentanen Wahrnehmung ganz unmittelbar auch schon eine Erhebung der Seele über diesen Moment verbunden sei. Denn mit dem ersten Gedanken einer, von der Gegenwart verschiedenen Vergangenheit und Zukunft hat die Seele schon den ersten Schritt in das Reich der Freiheit und des Wissens gethan. Wir erinnern uns, wie schon in mehren Dialogen der ersten Periode, namentlich im Laches,

jene, das Gegenwärtige mit dem Vergangenen und Zukünftigen zusammenfassende Betrachtung als ein höchst wesentliches Moment für die Bildung allgemeiner, ethischer Begriffe und Grundsätze erschien. Auch diesem so wichtigen, einen wesentlichen Fortschritt der ganzen Untersuchung bezeichnenden Gedanken läßt nun aber Sokrates, grade wie bei der ersten Erörterung, wieder eine mehr heiter auf der Oberfläche spielende, etwas in Sophistik übergehende Widerlegung des protagoreischen Grundsatzes vorangehen. Er zeigt in verschiedenen scherzhaften Wendungen, daß Protagoras, indem er sich für weiser als Andere halte und überhaupt verschiedene Stufen der Erkenntniß annehme, doch selbst die Möglichkeit wahrer und falscher Meinungen, also einen Unterschied zwischen Wahrheit und Irrthum zugebe. Ja, er weist nach, daß der Grundsatz desselben sich selbst aufhebe, indem er darthut, daß, wer Alles, was irgendwo und irgendwann ein Einzelner für wahr halte, wahr nenne, wie Protagoras that, dann auch zugeben müsse, daß sein eigener Grundsatz zugleich wahr und falsch sei, da er selbst ihn zwar für wahr, viele Andere aber für falsch halten [54a]). Er macht darauf aufmerksam, daß überhaupt, wenn es wirklich so viele Wahrheiten als Köpfe gäbe, nirgends auch nur eine subjective Wahrheit möglich wäre, da Jeder, der irgend eine Wahrnehmung für wahr hielte, nothwendig auch Das als eine eben so entschiedene Thatsache anerkennen müßte, daß Andere diese Wahrnehmung für falsch erklären. Hiernach müßte also Das, was jeder Einzelne für Wahrheit zu halten hätte, wie in schlecht organisirten Demokratien, durch Stimmenmehrheit auf dem Wege allgemeiner Abstimmung nach der Kopfzahl festgestellt werden, gewiß die verkehrteste und roheste Art, die Wahrheit zu ermitteln. Endlich weist Sokrates noch darauf hin, wie sehr jene Theorie dem natürlichen Gefühle widerstrebt und wie sie schon durch das natürliche Bewußtsein jedes Einzelnen zur Genüge widerlegt wird, da kein Vernünftiger sich selbst die Kenntniß aller Dinge zuschreibt, vielmehr Jeder in vielen Dingen, die er nicht versteht, zu Kundigern seine Zuflucht nimmt und dadurch unbewußt schon das Vorhandensein einer objectiven, von seinen persönlichen Wahrnehmungen unabhängigen Wahrheit anerkennt.

Mitten in diese Auseinandersetzung ist nun ein köstliches Kleinod eingeflochten, die Parallele des Philosophen und des unphilosophischen Staatsmannes und Staatsredners, der ideale Höhepunkt des Gesprächs. Der scharfe Gegensatz des Wissens und der Meinung, der in den verschiedenen Theilen desselben von immer neuen Seiten gezeigt wird, tritt in dieser eben so plastischen als idealen Darstellung voll erhabener Poesie auf das großartigste in lebendigen Bildern hervor, und wie in den einzelnen Wissenschaften große und geniale Entdeckungen, die über das ganze Gebiet derselben ein neues Licht verbreiten, der zergliedernden Betrachtung des Einzelnen vorhergehen pflegen, so wird hier vor der Analyse des Wissens und Meinens, welche die folgenden Erörterungen uns bringen, das Urbild des vollendeten Philosophen als ein fernes, leuchtendes Ziel, gleichsam als der Leitstern der ganzen Untersuchung aufgestellt. Die Gegensätze des höhern und des weltlich gesinnten Menschen, wie sie hier hervorgehoben sind, werden bestehen, so lange die Menschheit besteht. Auf der einen Seite bei dem Weltmanne [54 b]) ein ruheloses, knechtisches, sich der Gewalt der Verhältnisse fügendes Treiben, ein Aufgehen in nichtigen und vergänglichen Interessen, eine verwirrende, vielgeschäftige Bemühung um Einzelnes, Kleinliches und Beschränktes, ein Jagen nach gleißendem Schein, nach falscher Gerechtigkeit und Tapferkeit, ein ängstliches Haften an dieser irdischen Welt, auf welche er die Bestimmung des Menschen beschränkt wähnt, eine völlige Unfähigkeit, Ideen und höhere Wahrheiten aufzufassen. Ihm gegenüber das Bild des wahren Weisen, seiner beschaulichen Ruhe und seligen Freiheit, seiner um den Weltlauf völlig unbekümmerten und das Einzelne verachtenden, gegen den Spott der Menge gleichgültigen Hingabe an das Allgemeine und an die Idee, seiner hoch über dem kleinlichen Treiben der Politik stehenden Erforschung aller Reiche der Natur und ihrer Geheimnisse, seines Strebens nach dem höchsten Gute und nach der echten, auf klarer Vernunfterkenntniß beruhenden Gerechtigkeit, Tapferkeit und Frömmigkeit, seiner Flucht aus der Welt, die nichts Anderes ist als das sehnliche und selige Ringen nach Gottähnlichkeit, endlich seines steten Hinblicks auf das Leben nach dem Tode und die ewige Vergeltung. Was die Welt Güter

nennt, Herrschaft, Reichthum und hohe Geburt, verschwindet dem wahren Weisen in nichts; er forscht nur nach der durch Philosophie zu erringenden Herrschaft des Geistes, nach dem wahren Adel und Reichthum, der in der Tugend besteht. Diese Schilderung, wie sie allmälig immer höher zu den höchsten Ideen sich erhebt und endlich mit der Aussicht auf den unendlichen Hintergrund des ewigen Lebens abschließt, ist schon in sich selbst ein vollendetes Kunstwerk. Sie erinnert vielfach an die Schilderung des philosophischen Lebens im Gorgias und an den erhabenen Schluß dieses Dialogs und stellt in ähnlicher Weise die in den frühern Gesprächen gefundenen ethischen Wahrheiten in der reinsten Beleuchtung zusammen, während andererseits der hier zuerst auftretende Gedanke, daß die wahre Flucht aus der irdischen Welt das Streben nach Gottähnlichkeit sei, im Phädon weiter ausgeführt wird. Auch ein anderer hier ausgesprochener Grundgedanke der platonischen Philosophie, der Satz, daß dem Guten zwar nothwendig ein Böses entgegenstehen, der Sitz desselben aber nicht bei den Göttern, sondern bei den Sterblichen gesucht werden müsse, kehrt in den spätern Gesprächen, namentlich im Timäos wieder. Gewiß aber können wir diese ideale Auffassung des Philosophenlebens als den Anfangspunkt einer bis dahin in Griechenland wenig gewöhnlichen, später aber sehr weit verbreiteten, mehr dem Orient angehörigen Lebensansicht ansehen; aus ihr ist sowol das Ideal des Weisen, wie die stoische Schule es aufzustellen liebte, als die Anpreisung des streng ascetischen und beschaulichen Lebens bei den Neuplatonikern hervorgegangen, und sie zuerst hat die contemplative Zurückgezogenheit von der Welt und die Gleichgültigkeit gegen das praktische Wirken, von welcher wol auch frühere Philosophen schon geredet hatten, ohne sie doch im Leben consequent zu bethätigen [55]), als eine wesentliche Foderung an die wahren Philosophen aufgestellt. Gewiß dürfen wir Platon's Worte auch als eine Weissagung vom Christenthum ansehen, ohne uns jedoch zu verbergen, daß in Einem Punkte zwischen der christlichen und der platonischen Ansicht ein wichtiger Unterschied stattfindet; während nämlich Platon begehrt, daß der Philosoph sich um das Leben und Treiben der einzelnen Menschen gar nicht kümmere, sondern nur für die Idee der Menschheit sich

begeistere, ist grade die liebevolle Sorge für den einzelnen Menschen und die aus einer reinern Erkenntniß des Göttlichen hervorgehende Vergeistigung und Veredelung auch der untergeordnetsten Lebensverhältnisse eine Grundfoderung des Christenthums. Obgleich übrigens die, seit der Hinrichtung des Sokrates immer stärker gewordene Abneigung Platon's gegen das politische Treiben der Athener seiner Zeit unverkennbar in seinen Worten sich ausdrückt, so sehen wir doch in denselben nicht eine absolute Verwerfung alles Wirkens für den Staat; vielmehr wurde ihm jene höhere Lebensansicht eben die Wurzel einer wahren, vom Lichte der Vernunfterkenntniß und der reinsten sittlichen Ideen durchdrungenen Staatswissenschaft, wie wir sie in seinen politischen Schriften werden hervortreten sehen.

In der dritten Erörterung des ersten Abschnitts, wo Theodoros statt des Theätetos als Mitunterredner eingeführt wird, weil es sich hier um eine allgemeinere, von dem nächsten Zwecke des Gespräches etwas abweichende Frage handelt, macht sich nun Platon an eine Aufgabe, deren Lösung er in allgemeinen Umrissen schon im Kratylos andeutete. Er greift das ganze Princip an, aus welchem der Sensualismus des Protagoras und seiner Geistesverwandten hervorging, die Lehre des Herakleitos von der unaufhörlichen Bewegung aller Dinge, welche in etwas anderer Weise auch vom Empedokles und den frühern ionischen Naturphilosophen angenommen wurde. Sokrates betrachtet zuerst den Begriff der Bewegung und findet an demselben zwei verschiedene Seiten, den Ortswechsel und die Veränderung oder den Wechsel der Beschaffenheit. Die Eintheilung der Raumbewegung, in ein Kreisen des Bewegten um sich selbst und in ein unaufhörliches Fortrücken desselben im unendlichen Raume, enthält schon eine Andeutung der tiefsinnigen Lehre von der doppelten Kreisbewegung des Alls im Timäos [56]). Daß aber in der ganzen Körperwelt die quantitative und qualitative Bewegung immer vereint sein müsse, daß also jeder räumlichen Bewegung auch eine Veränderung der Qualitäten des bewegten Gegenstandes nachfolge und umgekehrt, war eine ganz nothwendige Folgerung aus der herakleitischen Grundansicht [57]). Platon war weit entfernt, derselben in Bezug auf die Körperwelt eine gewisse Wahrheit absprechen zu wollen; vielmehr er-

kannte er, wie wir ebenfalls im Timäos sehen werden, sie als ein wesentliches Grundgesetz der Natur an. Aber er dehnte sie weder so weit aus, daß er sie, wie Protagoras that, auch auf die über den allgemeinen Fluß der Dinge erhabene Denkthätigkeit angewendet hätte, noch verkannte er, daß selbst in der Körperwelt in jener unaufhörlichen Veränderung des Einzelnen ein ewig Bleibendes und Allgemeines, ein unwandelbarer, geistiger Kern sich behaupten müsse. Daß er unter diesem Bleibenden in der Seele, wie in der Körperwelt, die ewigen, göttlichen Ideen verstand, werden wir deutlicher in den spätern Dialogen sehen; hier begnügt er sich damit, zu zeigen, daß jene Theorie, insofern sie nur Bewegtes und Veränderliches annimmt, sowol das Denken als das Sein aufhebe, daß nach derselben weder Wahrnehmendes noch Wahrgenommenes, weder Object noch Subject mehr möglich sei und überhaupt nichts gedacht noch in Worte gefaßt werden könne, woraus dann weiter gefolgert wird, daß sinnliche Eindrücke, die selbst nur durch ein Werdendes, das in demselben Augenblicke schon wieder vergeht, hervorgerufen werden, kein Wissen begründen können. Jene Ansicht läßt in der That weder die Annahme bestimmter Subject- und Prädicatbegriffe und ihre Bezeichnung durch das Nomen und Verbum, noch auch den unbestimmtern Ausdruck derselben durch das Pronomen zu; ja nicht einmal Das darf noch gesagt werden, daß etwas so oder so oder überhaupt nur irgendwie beschaffen sei, und selbst das an sich ganz unbestimmte Adverbium findet keinen Platz mehr in der Sprache, sondern es bleibt nur die ganz negative Formel, nicht einmal irgendwie sei Etwas[58]). So verschwinden alle Kategorien des Denkens und die denselben entsprechenden Formen der Sprache, alle Logik und Grammatik, überhaupt alles Denken und Sprechen wird bei jener Ansicht völlig vernichtet, und nichts bleibt übrig, als ein verwirrendes Durcheinander und Nacheinander zusammenhangsloser Momente, die kein Gedanke fassen, kein Wort ausdrücken kann, ein leeres und wesenloses Chaos, ganz ähnlich jenem Zustande der unbestimmten und unerkennbaren Vielheit, wie er im Parmenides als eine Folge der Annahme, daß das Eine nicht sei, geschildert wird. So werden hier die im Kratylos gegebenen Andeutungen ergänzt und weiter fortgeführt, und der Sensua-

lismus in dem Gebiete des geistigen Lebens, in welchem er nur eine untergeordnete Stelle einnehmen darf, auf sein richtiges Maß zurückgeführt. Die dieser Lehre schroff entgegengesetzte, nicht minder einseitige, aber doch auf einer tiefern Anschauung beruhende Ansicht der Eleaten von der unwandelbaren Ruhe des ewigen Seins wird hier in einer Stelle, welche den ersten Keim des Parmenides enthält, nur kurz angedeutet, ihre Widerlegung aber für jetzt zurückgewiesen, weil sie dem nächsten Zwecke der Erörterung fern lag [59a]). Ihren Abschluß findet aber diese Bekämpfung der herakleitischen Naturansicht in der Anerkennung einer Seelenkraft, die für den Denkproceß von der allerhöchsten Wichtigkeit ist. Sokrates führt den Theätetos, der hier, wo die Untersuchung zu ihrem nächsten Zwecke zurückkehrt, statt des Theodoros wieder in die Unterredung eintritt, zu der Anerkennung eines höhern, von den leiblichen Organen unabhängigen, ganz allein der Seele angehörigen Anschauungsvermögens. Das Dasein eines solchen Vermögens wird aus der unleugbaren Thatsache gefolgert, daß wir einerseits Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten unter Wahrnehmungen desselben Organs auffinden, andererseits die Verschiedenheit der Wahrnehmungen der verschiedenen Sinne, zum Beispiel der Farbe und des Schalls, und dagegen die wesentliche Einheit der Anschauungen desselben Sinnes bemerken. Denn die ganz auf eine einzelne Empfindung beschränkte Wahrnehmung des einzelnen Sinnes enthält eine solche Vergleichung noch nicht; für sie gibt es weder Gleiches und Verschiedenes, noch Ähnliches und Unähnliches in ihren Objecten, weil der einzelne Sinn weder die Wahrnehmungen des andern Sinnes mit empfinden, noch auch über seine eigenen ein Urtheil haben kann, das schon eine, wenn auch noch nicht klar zum Bewußtsein gekommene Reflexion voraussetzt. Diese Reflexion muß also das Werk einer höhern, die Wahrnehmungen der einzelnen Sinne verknüpfenden und auf gewisse Grundanschauungen zurückführenden Seelenkraft sein. In Platon's kurzen Andeutungen über diesen Punkt liegen die Keime einer wirklich philosophischen Anschauungslehre, die zugleich die Anfänge der Logik und Metaphysik enthält. Denn auf jenen innern Gemeinsinn oder das Vermögen der allgemeinen Anschauung führt er alle Grund-

begriffe und Grundanschauungen unsers Denkens zurück. Auch die Folge, in welcher diese Grundbegriffe sich im Geiste entwickeln, wird hier ganz bestimmt angedeutet. Der erste und ursprünglichste derselben ist das Sein und dessen Gegensatz, das Nichtsein; denn mit jeder Wahrnehmung ist das Bewußtsein ihrer Realität unzertrennlich verbunden, wodurch zugleich schon, wenn auch noch in ganz unmittelbarer Weise, dem Seienden ein Nichtseiendes entgegengesetzt wird. Dieses Bewußtsein kann aber, weil es allen Wahrnehmungen gemeinsam ist, nicht durch die einzelne Wahrnehmung erzeugt werden, es muß eine tiefere Quelle haben, und diese Quelle ist eben jenes, alle einzelnen Wahrnehmungen zur Einheit verknüpfende geistige Anschauungsvermögen. So ist der erste Begriff, der allem Denken zu Grunde liegt, der des Seins und Nichtseins, und das erste aller Urtheile das über das Sein oder Nichtsein eines einzelnen Gegenstandes. Die zweite Grundanschauung ist die der Identität und Differenz, die daraus hervorgeht, daß der innere Sinn die Wahrnehmungen desselben äußern Sinnes als wesentlich identische, das heißt derselben Anschauungssphäre angehörige, das von verschiedenen Sinnen Wahrgenommene aber als wesentlich Verschiedenes anerkennt; erst mit dieser Scheidung des Verschiedenen und Gleichsetzung des Identischen beginnt das Denken, sie ist der erste und ursprünglichste Act des denkenden Geistes. Dieser Gegensatz schließt nun aber noch einen andern in sich, den des Einen und Vielen; denn das Identische ist das Eine, das Verschiedene das Viele; auf dieser Anschauung des Einen und Vielen beruhen dann alle, der Kategorie der Quantität angehörigen Begriffe. Endlich geht aus der Vergleichung des verschiedenen Inhaltes der Wahrnehmungen desselben Sinnes der Gegensatz des Ähnlichen und Unähnlichen hervor, der allen unter die Kategorie der Qualität fallenden Begriffen zu Grunde liegt. Es erscheint auffallend, daß Platon nun an diese einfachen und abstracten Begriffe sogleich die Gegensätze des Schönen und Häßlichen und des Guten und Bösen anreiht und sie ebenfalls jenem innern Sinne zuschreibt, da dieselben doch nicht, wie jene, leere Formen der Anschauung sind, sondern einen ganz bestimmten, positiven Inhalt haben. Aber auch hierin liegt ein sehr wahrer Gedanke; das Schöne erscheint der Anschauung

und der Phantaſie, ehe noch der Verſtand darüber reflectirt hat, ganz unmittelbar in den Formen der Harmonie oder Symmetrie. Das Gute aber iſt nichts Anderes, als das in den Sitten und Handlungen der Menſchen hervortretende Schöne; es kommt uns zuerſt ebenfalls als Symmetrie und Harmonie der Seele und ihrer Äußerungen zum Bewußtſein [69b]). In dieſen ſich immer gleichbleibenden Formen der Anſchauung hat nun der Geiſt die feſten Punkte gefunden, durch welche alles Wiſſen erſt möglich gemacht wird, weil ſie von dem ſteten Fluſſe der Erſcheinungen nicht berührt werden. Es ſind dieſelben Grundbegriffe, die der Parmenides aufſtellt und zum Theil dialektiſch entwickelt. Wenn nun Schleiermacher meint, daß Platon nur die Erkenntniß des Zukünftigen, nicht auch die des Gegenwärtigen ausdrücklich von der Wahrnehmung unterſcheide, ſo iſt dagegen zu bemerken, daß eben jene innere Anſchauung dieſe Erkenntniß des Gegenwärtigen als ſolchen iſt. So hat nun Platon eine ſchon bei dem erſten Beginn des Denkens eintretende und unzertrennlich mit jeder menſchlichen Wahrnehmung verknüpfte dreifache Erhebung der Seele über die Sinnlichkeit und die augenblickliche Empfindung nachgewieſen, zuerſt durch die Erinnerung und Vergegenwärtigung des Vergangenen, ſodann durch die Berechnung des Zukünftigen, endlich durch die an gewiſſe, feſte Grundformen gebundene Betrachtung des Gegenwärtigen. Den genauern Zuſammenhang dieſer drei Seiten deutet er ſelbſt da an, wo er ſagt, daß die Erinnerung des Vergangenen und die Vergleichung deſſelben mit dem Gegenwärtigen ſchon ein Urtheil und der Schluß von beiden auf die Zukunft ein Syllogismus ſei, woraus dann hervorgeht, daß Urtheil und Schluß nicht künſtlich abſtrahirte, ſondern urſprünglich in der Seele liegende Formen des Denkens ſind. Da nun aber die unmittelbare Wahrnehmung nicht einmal das Daſein der Objecte, geſchweige denn ihre Wahrheit erkennen kann, die immer erſt in Folge eines Syllogismus gefunden wird, ſo zieht Platon daraus den richtigen Schluß, daß das Wiſſen oder die Erkenntniß der Wahrheit ein von der Wahrnehmung ganz verſchiedener Act ſein müſſe. In jenem innern Sinne wird nun auch ein weſentlicher Unterſchied des menſchlichen Denkens von dem thieriſchen Wahrnehmen gefunden; denn während Menſchen

und Thiere das Vermögen der Wahrnehmung meistens schon von ihrer Geburt an haben, dieses also eine reine Gabe der Natur ist, entwickelt sich das Vermögen der innern Anschauung erst spät und allmälig durch Belehrung und Thätigkeit zu sehr verschiedenen Graden der Stärke; es ist, zum Theil wenigstens, ein Werk des freien, bewußten Willens, daher ein Erbtheil und Vorzug des menschlichen Geschlechts. Die ersten, noch unsichern Andeutungen einer Anerkennung dieses höhern Sinnes fanden wir schon im Charmides; am meisten aber hat Aristoteles die Andeutungen seines Lehrers mit seiner gewohnten Schärfe weiter verfolgt und vervollständigt, indem er jenem Gemeinsinne (κοινὴ αἴσθησις), wie er ihn nennt, auch die Anschauungen der Gestalt und Größe, der Ruhe und Bewegung, also der räumlichen und zeitlichen Grundbegriffe zuschreibt [60a]). Auch in dieser Beziehung waren die beiden größten Philosophen des Alterthums Vorläufer unsers Kant, der in dem ersten Abschnitt seiner Kritik der reinen Vernunft, der sogenannten transcendentalen Aesthetik, ebenfalls ein blos die reinen Formen der Sinnlichkeit, also Ausdehnung, Gestalt und Bewegung und als höchste Urformen Raum und Zeit erkennendes Vermögen der Anschauung annimmt.

Da sich nun nach drei verschiedenen Seiten hin unwidersprechlich ergeben hat, daß die Wahrnehmung kein Wissen sei, so kann die weitere Frage entstehen, ob es vielleicht Eins sei mit der richtigen Meinung oder Vorstellung. Diese Frage wird im zweiten Abschnitte, ebenfalls in einer dreifachen Beziehung, erörtert. Doch mußte hier zunächst festgestellt werden, was überhaupt die Meinung sei und inwiefern wir berechtigt seien, wahre und falsche Meinungen anzunehmen. Für die Beantwortung der erstern Frage ist die Stelle wichtig, wo Platon das Nachdenken (διάνοια) ein stilles Selbstgespräch der Seele, einen Wechsel von Frage und Antwort [60b]), ein Schwanken zwischen Bejahung und Verneinung nennt, bis endlich in der Meinung (δόξα) die Seele sich beruhigt und mit dem Gefühl der Gewißheit ein entschiedenes Ja oder Nein ausspricht. Sonach ist die Meinung das erste Resultat jener im ersten Abschnitte in ihren Anfängen beschriebenen Denkthätigkeit, welche, innerhalb der durch den innern Sinn gesetzten allgemeinen An-

schauungsformen, durch Hülfe der Einbildungskraft und des Gedächtnisses, mittels des combinirenden Verstandes, entweder vergangene Wahrnehmungen mit gegenwärtigen vergleicht und die einen auf die andern bezieht, oder aus beiden das Eintreten künftiger vermuthet. Sie ist ein Urtheil, aber ein solches, das sich noch ganz im Kreise der Wahrnehmungen bewegt und sich noch nicht zu allgemeinen Begriffen erhoben oder doch dieselben noch nicht als solche erkannt hat. Die griechische Sprache hat den Vortheil, durch das Eine Wort δόξα diese drei, stets verbundenen Seiten ausdrücken zu können, zuerst das durch Zusammenstellung von Wahrnehmungen gebildete Urtheil, sodann die aus diesem Urtheil hervorgegangene, von der augenblicklichen Wahrnehmung völlig verschiedene Vorstellung, endlich die Beschränkung dieses Urtheils auf die Welt der Erscheinungen, wogegen ein auf allgemeinen Begriffen beruhendes Urtheil durch λόγος bezeichnet wird. Die fernere Frage aber, ob überhaupt falsche Meinungen möglich seien und wie sie entstehen, eine Frage, die schon im Menon aufgeworfen, aber nicht erledigt wurde, finden wir in diesem Abschnitte ganz vollständig und befriedigend beantwortet. Der erste Theil desselben ist der Beantwortung der Frage gewidmet, ob es falsche Meinungen gebe. Platon bekämpft hier indirect, ohne seine Gegner zu nennen, zwei Ansichten, die dem natürlichen Gefühl gleich sehr widerstrebten, indem er die ungereimten Folgerungen hervorhebt, die aus denselben hervorgingen. Einerseits nämlich stellten die Eleaten und Megariker, die bei ihrer Dialektik zwischen Idee und Erscheinung einen absoluten, durchaus nicht zu vereinbarenden Gegensatz annahmen, dem Wissen das Nichtwissen so schroff gegenüber, daß sie ein bedingtes und relatives Wissen oder Nichtwissen für nicht möglich erklärten, vielmehr annahmen, daß nur das Wissen von dem ewigen, Einen Sein und dem Nichtsein aller Vielheit diesen Namen verdiene. Von diesem Gesichtspunkte aus würde nun eine richtige Meinung unmöglich sein; denn jede Meinung wäre schon in sich selbst nichtig, weil sie von der Voraussetzung der Realität des Vielen ausgeht und sich auf Nichtiges und Vergängliches bezieht; ja, da das Viele eben das Nichtseiende ist und Nichtseiendes gar nicht gedacht werden kann, so würde die letzte Consequenz dieser Voraussetzung

die sein, daß man gar nicht meinen, sondern nur wissen könne, da jede Meinung sich auf Wesenloses bezöge und deshalb selber wesenlos wäre. Es ist ganz im Sinne dieser Ansicht, wenn Platon seinen Sokrates, um den Theätetos durch eine dessen Scharfsinn anregende Gedankenentwickelung allmälig auf den Unterschied zwischen Meinung und Wissen hinzuführen, die ganz sophistische Behauptung aufstellen läßt, daß, was wir richtige Meinung nennen, in der That gar kein Meinen, sondern ein Wissen sei. Denn da jede Meinung ein Nichtwissen ist, mit der richtigen Meinung aber nothwendig ein Bewußtsein ihrer Wahrheit, also ein Wissen verbunden sein muß, so würde die richtige Meinung, wenn man sie vom Wissen unterscheiden wollte, zugleich ein Wissen und Nichtwissen sein, was ungereimt wäre. Die Gegenseite dieses Satzes ist nun, daß es gar keine falsche Meinung geben kann; denn diese würde entstehen, wenn man einen Gegenstand, von dem man etwas weiß, mit einem andern verwechselte, von dem man nichts weiß; dies erscheint aber ungereimt, da man von Unbekanntem nicht einmal eine Vorstellung, geschweige denn eine Meinung oder ein Urtheil hat, es also auch nicht mit Bekanntem verwechseln kann. Gewiß benutzten diese Schlußfolgerung, die bei den Megarikern eigentlich nur ein Trugschluß war, durch den sie auf die Nichtigkeit aller und jeder Meinung aufmerksam machen wollten, andererseits auch die Anhänger des Protagoras für ihre Theorie, nach welcher mit jeder Vorstellung und mit jedem Urtheil dasselbe Bewußtsein der Gewißheit verbunden war, wie mit der sinnlichen Wahrnehmung, mithin auch auf diesem Gebiete der Unterschied zwischen Wahrheit und Irrthum ganz wegfiel. Ferner stellten auch in Beziehung auf die Gegenstände unsers Denkens die Eleaten dem absoluten Sein sofort ein absolutes Nichtsein entgegen, und erkannten weder ein bedingtes Sein, noch ein bedingtes Nichtsein an. Auch von dieser Seite angesehen würde, wie Sokrates sagt, der Unterschied zwischen wahrer und falscher Meinung wegfallen, da Nichtseiendes, wie Parmenides behauptete, Niemand denken noch aussprechen kann, falsche Meinungen also völlig unmöglich sind. Darum meinte auch Antisthenes, man könne nichts Falsches reden. Aber auch hier berührten sich die Gegensätze; denn nach der Ansicht des Protagoras muß

jede Vorstellung, weil sie die Folge einer Wahrnehmung ist, nothwendig Realität, also Wahrheit haben. Wir sahen schon im Euthydemos, wie streitsüchtige Sophisten von dem eleatischen, wie von dem herakleitischen Standpunkte aus zu dem gleichen Resultat gelangten, daß Alles wahr sei; ein Satz, der bei näherer Beleuchtung in sein Gegentheil, daß Alles falsch sei, umschlug. Aber dergleichen Ansichten werden, wie Platon am Schlusse dieser Erörterung andeutet, zur Genüge durch eine unwidersprechliche Thatsache widerlegt, von welcher das Bewußtsein uns Kunde gibt; Jeder ist sich nämlich bewußt, daß der reflectirende Verstand, indem er über die in die Seele aufgenommenen Wahrnehmungen nachdenkt und über ihre Beziehungen unter einander oder zu dem Denkenden urtheilt, bald bejahende oder zustimmende, bald verneinende oder verwerfende Urtheile fällt; beides aber wäre unmöglich, wenn es überhaupt keinen Unterschied zwischen wahren und falschen Meinungen gäbe. Jene aus falschen Theorien herrührenden, dem unmittelbaren Bewußtsein widersprechenden Sätze, daß Niemand Falsches meine und daß zwischen Wissen und richtiger Meinung kein Unterschied sei, führen nothwendig wieder zu der im ersten Abschnitte hinlänglich widerlegten Ansicht zurück, daß nur die Wahrnehmung ein sicheres und untrügliches Wissen begründe; denn die Vorstellungen, so lange man sie noch nicht unter allgemeine Begriffe gebracht hat, sind nichts als in der Seele aufbewahrte Bilder von Wahrnehmungen; wären nun falsche Vorstellungen unmöglich, so würde ja doch wieder die Wahrnehmung die einzige Quelle des Wissens und der Wahrheit sein.

Indem nun Platon darauf aufmerksam macht, daß durch so allgemeine, auf mangelhafter Seelenkunde beruhende Sätze die Wahrheit nicht gefunden werden könne, weist er zugleich indirect auf die Nothwendigkeit hin, die verschiedenen Bedeutungen des Wortes Wissen zu sondern, das im gewöhnlichen Sprachgebrauche jede Überzeugung, auf welchem Wege sie auch erlangt sei, im philosophischen Sinne aber nur eine auf allgemeine Begriffe gestützte Erkenntniß ausdrückt. Wir werden im Sophisten sehen, wie den Eleaten und Megarikern gegenüber die Relativität der Begriffe des Seins und Nichtseins nachgewiesen wird; für den nächsten Zweck unsers Gesprächs

genügte die aus dieser Erörterung hervorgehende ausdrückliche Anerkennung, daß es überhaupt falsche Meinungen und Urtheile gebe. Zugleich aber, und Das ist der wesentlichste Fortschritt dieser Untersuchung, macht uns dieselbe auf ein neues, höchst wesentliches Moment des Denkprocesses aufmerksam, nämlich auf die Reflexion, welche der Verstand nicht nur über die Gegenstände unserer Wahrnehmungen und Vorstellungen, sondern auch über diese selbst und über die Thätigkeit der Seele, durch welche sie entstehen, anstellt. Das Denken begann, wie wir sahen, mit einem dreifachen, stets zusammenwirkenden, sich über das Sinnliche erhebenden Acte, mit dem Gedächtniß, durch welches die einzelne Wahrnehmung zu einer fest in der Seele haftenden Vorstellung wird, mit dem berechnenden Vorausdenken der Zukunft und mit der die Wahrnehmungen vergleichenden, unterscheidenden und auf gewisse Grundformen zurückführenden Thätigkeit des innern Anschauungsvermögens. In allen diesen Acten war schon Reflexion, aber eine der Seele noch nicht zum klaren Bewußtsein gekommene; sobald aber der Verstand sich von denselben Rechenschaft abzulegen und über sein eigenes Denken zu denken beginnt, kommt der menschliche Geist erst wirklich zu sich, er wird seines wahren Wesens und seiner Freiheit sich bewußt, und der einzige Weg ist gefunden, der zum philosophischen Wissen führt, dessen Grundlage die denkende Selbsterkenntniß ist.

Nachdem nun die Möglichkeit falscher Meinungen nachgewiesen ist, gilt es darzuthun, wie dieselben entstehen und worin sie bestehen. Erst, wenn dies geschehen, war eine Erklärung der richtigen Meinung und eine Unterscheidung derselben vom Wissen möglich. Der ganzen Erörterung, welche Platon den Sokrates im zweiten Theile des zweiten Hauptabschnittes anstellen läßt, liegt zunächst der durchaus richtige Gedanke zu Grunde, daß der Irrthum eine Folge der Reflexion, also der dem Menschen eigenthümlichen Denkthätigkeit sei, ein vom Aristoteles weiter ausgeführter und begründeter Satz [61]), mit welchem sogar schon der gewöhnliche Sprachgebrauch übereinstimmt, indem man nicht die, blos durch unvollkommene Sinneswerkzeuge erzeugten falschen Vorstellungen der Thiere, sondern nur die unrichtigen Vorstellungen und Reflexionen des Menschen

Irrthum nennt. Die nächste Quelle des Irrthums findet nun Platon in der Verwechselung zweier, entweder unklar von der Einbildungskraft aufgefaßter, oder untreu vom Gedächtniß aufbewahrter Vorstellungen, wofür er die wahrscheinlich von ihm selbst gebildeten Wörter ἀλλοδοξία und ἑτεροδοξία (das Andersmeinen) gebraucht. So gern wir nun unserm Denker hierin beistimmen mögen, so seltsam klingt doch eine andere Behauptung desselben, daß nämlich allgemeine Begriffe, wie die der Einheit und Vielheit, des Geraden und Ungeraden, oder auch des Guten und Schlechten, gar nicht miteinander verwechselt werden können, also über allen Irrthum erhaben seien; ja, er geht so weit, anzunehmen, daß solche Begriffe nicht einmal der Träumende oder Wahnsinnige verwechseln und etwa behaupten werde, daß Eins Zwei, das Gerade ungerade, das Gute schlecht oder auch das Pferd Rind sei. Aber so sehr dieser Gedanke auf den ersten Anblick der Erfahrung zu widersprechen scheint, so können wir doch unmöglich mit Stallbaum in demselben eine bloße Hyperbel finden, die hier, in einer streng wissenschaftlichen Entwickelung, sehr unpassend angebracht wäre. Eine nähere Betrachtung zeigt uns auch hier, wie richtig Platon urtheilte und wie tiefe Blicke er in das innerste Leben der Seele that. Die Begriffe, die, wie er sagt, nicht miteinander verwechselt werden können, sind lauter allgemeine, die einander entweder entgegengesetzt oder doch in gleicher Sphäre beigeordnet sind; solche Begriffe aber können nie untereinander zu einem bejahenden Urtheile verbunden werden, und Urtheile wie: das Gute ist das Schlechte, oder: der Begriff des Rosses ist der des Rindes, die Einheit ist Zweiheit, sind schlechthin unmöglich, da schon in dem bloßen Setzen des einen dieser Begriffe die Ausschließung des andern liegt. Nur identische Urtheile, wie: Eins ist Eins, oder verneinende, wie: Eins ist nicht Zwei, können aus der Verbindung solcher Begriffe entstehen, und selbst in den wüsten Phantasiegebilden des Traums und des Wahnsinns ist noch so viel Logik, daß Urtheile jener Art in denselben nicht vorkommen können, was auch durch die Erfahrung durchaus bestätigt wird. Hiermit ist nun zugleich sowol den bejahenden Urtheilen überhaupt, als auch namentlich den aus Verwechselung von Begriffen und Vorstel-

lungen hervorgehenden ihre eigentliche Sphäre angewiesen. Denn der Inhalt eines jeden bejahenden Urtheils ist entweder das gegenseitige Verhältniß zweier, unter denselben allgemeinen Begriff fallenden Vorstellungen einzelner Gegenstände, oder die Unterordnung eines einzelnen, vorgestellten Gegenstandes unter einen allgemeinen Begriff, oder endlich die Unterordnung eines niedern Begriffs unter einen höhern. Auf diese drei Fälle ist also auch die Möglichkeit des Irrthums zu beschränken, der immer entweder eine Verwechselung zweier einzelnen Gegenstände, oder eine falsche Subsumtion der Individuen oder auch der Artbegriffe unter einen höhern Begriff sein wird, zu dessen Umkreise sie nicht gehören. Ebenso richtig ist es auch, wenn Platon behauptet, daß selbst bei falschen Urtheilen die Seele von den beiden Gliedern derselben schon eine Vorstellung haben müsse und daß mithin weder Unbekanntes mit Unbekanntem, noch auch Bekanntes mit Unbekanntem verwechselt werden könne. Denn über völlig Unbekanntes haben wir überhaupt kein Urtheil, vielmehr müssen die beiden Begriffe oder Vorstellungen, welche wir im Urtheil aufeinander beziehen, als der Stoff derselben schon in der Seele liegen. Platon faßt nun zunächst die erste jener drei Quellen des Irrthums ins Auge, die Verwechselung zweier Vorstellungen, die wir uns von einzelnen, unter denselben Hauptbegriff fallenden oder doch sonst einander ähnlichen Gegenständen gebildet haben. Da nun die Bildung solcher Vorstellungen ein Act der Einbildungskraft und ihre Aufbewahrung ein Werk des Gedächtnisses ist, so hält er für nöthig, die Natur dieser beiden innig verbundenen Seelenkräfte ausführlicher darzustellen und so die schon im ersten Abschnitte über ihre Wichtigkeit gegebenen Andeutungen zu vervollständigen. Man hat wol an der ziemlich sinnlichen und materiellen Auffassung dieser beiden Seelenthätigkeiten, wie sie in dieser Schilderung erscheint, Anstoß genommen, wie namentlich Stallbaum in derselben nichts als eine derbe Verspottung jener grob sinnlichen Ansichten der Sensualisten erblickt, denen die Seele kein immaterielles Wesen war. Allerdings lag es oberflächlichen Denkern nahe genug, die in der Seele haftenden Eindrücke früherer Wahrnehmungen und Empfindungen mit Spiegelbildern oder auch mit Abdrücken der äußern Gegenstände

und das Gedächtniß, das jene Eindrücke aufbewahrt, mit einer weichen Masse, etwa mit Wachs, zu vergleichen, welches die Abdrücke der Wahrnehmungen mit größerer oder geringerer Schärfe und Bestimmtheit, gleich dem einem Siegelringe Eingegrabenen, in sich aufnimmt. Es ist wol möglich, daß diese Ansicht vom Protagoras [62]) oder von einem andern, zum Materialismus hinneigenden Philosophen jener Zeit herrührt, wie denn auch Sokrates selbst seine Darstellung am Schlusse derselben eine verfehlte nennt und dergleichen sinnliche Vorstellungen von der Seele als lächerliche bezeichnet [63]). Hieraus geht zur Genüge hervor, daß Platon einen reinern Begriff von dem Wesen und der Wirksamkeit der Seele hatte. Aber die ganze, an treffenden und neuen Gedanken so reiche Darstellung für eitel Spott und Ironie zu nehmen, dazu können wir uns um so weniger entschließen, da Platon es mit der Ansicht, daß die Verwechselung zweier Vorstellungen eine Hauptquelle des Irrthums sei, gewiß ganz ernstlich meint, diese aber mit der Schilderung des Gedächtnisses im engsten Zusammenhange steht, indem sie als eine Verschiebung und Vertauschung zweier, entweder nicht klar genug von der Einbildungskraft aufgenommenen, oder nicht treu genug vom Gedächtniß aufbewahrten Bilder erklärt wird. Wir dürfen also annehmen, daß er hier nur in bildlicher Weise bedeutende psychologische Wahrheiten vortragen wollte, indem er die ebenso gewöhnliche, als natürliche Vorstellung von innern, in unserer Seele vorhandenen Bildern, die auch von unserer Sprache, welche von einer Einbildungskraft und von in der Seele haftenden Eindrücken redet, noch festgehalten wird, zu einem Gleichniß ausbildete, bei welchem in einzelnen Punkten eine überraschende Ähnlichkeit mit der Parabel des Erlösers von dem verschiedenen Erdreiche, in welches die Saat fällt, hervortritt [64]). Um so passender aber erscheint diese bildliche Einkleidung, die in einer, dem aufmerksamen Leser Platon's hinlänglich bekannten Weise Scherz und Ernst heiter verbindet, grade an dieser Stelle unsers Gesprächs, wo noch nicht von allgemeinen Begriffen, sondern von Vorstellungen die Rede ist, denen noch das sinnliche Moment der Wahrnehmung anhaftet, sodaß sie unserm Bewußtsein wirklich als innere Bilder und Anschauungen erscheinen; nur daß wir bei denselben, wie Aristo-

teles, die platonische Darstellung auch hier trefflich ergänzend, bemerkt, den Begriff einer in das Wesen der Seele mit aufgenommenen Materie ganz fern halten und jene Bilder als reine, immaterielle Formen uns denken müssen [65]). Allerdings werden nun in Platon's bildlicher Darstellung die drei verschiedenen Seelenvermögen, die bei jeder Erneuerung früherer Anschauungen und Vorstellungen zusammenwirken müssen, noch nicht ausdrücklich voneinander gesondert, und erst dem Aristoteles war es vorbehalten, in seinen tief eindringenden psychologischen Untersuchungen jenen Unterschied schärfer hervorzuheben und genauer zu entwickeln. Aber eine Andeutung desselben tritt doch auch schon bei Platon ganz klar hervor; denn wenn er von weiterm oder engerm Raume der einzelnen Seelen spricht, welcher sie mehr oder weniger fähig zur längern Aufbewahrung von Vorstellungen mache, so will er damit offenbar die größere oder geringere Stärke des Gedächtnisses ausdrücken, während er durch die verschiedene Beschaffenheit des Wachses, das bald zu weich oder feucht, bald zu hart oder trocken, auch nicht immer rein genug ist, und darum die Bilder bald zerfließen und sich verwischen läßt, bald stumpf und unklar in sich aufnimmt, die verschiedene Schärfe und Klarheit der Einbildungskraft andeutet. Das Vermögen der Wiedererinnerung dagegen, oder die Freiheit, mit welcher der Geist die von der Einbildungskraft aufgenommenen und im Gedächtniß aufbewahrten Vorstellungen wieder hervorzurufen und sich zu vergegenwärtigen vermag, dabei aber doch an das Gesetz der Verknüpfung verwandter Vorstellungen gebunden ist, auf welchem die Kunst der Mnemonik beruht, wird an dieser Stelle noch nicht ausdrücklich erwähnt, weil es sich hier um einen Fall handelt, bei welchem jene freie Thätigkeit der Erinnerung noch gar nicht klar hervortritt, nämlich um den Fall, wo eine in der Seele liegende, auf frühere Wahrnehmung sich gründende Vorstellung durch eine derselben ähnliche, neue Wahrnehmung ganz unwillkürlich und ohne unser Zuthun in uns wieder hervorgerufen wird. Indem nun Platon zuvörderst, in seiner allmälig vom Sinnlichen zum Geistigen sich erhebenden Entwickelung, den Fall weiter erörtert, wo irrige Meinungen aus der Verwechselung verschiedener Vorstellungen entstehen, geht er in einem,

an die Methode der Mathematiker erinnernden Schematismus, wie er in ähnlicher Weise auch in den folgenden dialektischen Dialogen, namentlich im Sophisten, mehrmals wieder vorkommt und vielleicht der Lehrweise der Megariker entlehnt war, ganz vollständig alle einzelnen Combinationen von Vorstellungen und Wahrnehmungen durch, welche eine Verwechselung derselben als möglich oder unmöglich erscheinen lassen. Er findet zuerst, daß nur solche Gegenstände, von denen man schon etwas weiß, wie man im gemeinen Leben sagt, das heißt eine Vorstellung hat, miteinander verwechselt werden können, da wir von völlig unbekannten Dingen gar kein Bild in der Seele tragen; er bemerkt sodann, daß bei jeder Verwechselung von Vorstellungen zwei Elemente zusammenwirken müssen, das in der Seele vorhandene Bild eines schon früher wahrgenommenen Gegenstandes und eine neue Wahrnehmung, durch welche dieses Bild wiedererweckt, aber auf einen ihm nicht entsprechenden Gegenstand bezogen wird. Er vergleicht diese Vermischung des vorgestellten und des angeschauten Objects mit einer Verschiebung zweier in der Seele befindlichen Bilder, sodaß dem wahrgenommenen Gegenstande nicht das ihm entsprechende, sondern ein falsches Bild gegenüber tritt, das mit jenem gleichsam seinen Platz gewechselt hat. So erscheint jedes Urtheil über einzelne Vorstellungen immer als ein Product aus zwei Factoren, aus einem innern Bilde, dessen Gegenstand man schon früher kennen lernte, und aus einer Anschauung, deren Object entweder ein schon früher wahrgenommenes, oder auch ein dem Wahrnehmenden bis dahin noch unbekanntes ist; die Richtigkeit oder Unrichtigkeit des Urtheils aber besteht in diesem Falle lediglich in der richtigen oder falschen Beziehung, in welche der Gegenstand der Wahrnehmung zu dem innern Bilde gesetzt wird, indem beide einander entweder mit Recht oder mit Unrecht gleichgesetzt werden. In gleicher Weise können auch zwei gleichzeitig wahrgenommene Gegenstände im Moment der Wahrnehmung miteinander verwechselt werden, aber nur dann, wenn die Seele von beiden schon früher eine Vorstellung gehabt hat und nun ihre Vorstellung von dem einen auf den andern überträgt. Aber solche Verwechselungen sind, sagt er, doch immer nur unter einer doppelten Voraussetzung möglich; entweder hat nämlich die Seele

von dem Gegenstande, den sie bei der Wahrnehmung wiederzuerkennen glaubt, von vornherein ein unklares und ungenaues Bild aufgenommen oder auch dieses Bild sich allmälig verdunkeln und verwischen lassen, oder die Sinne sind im Augenblicke der Wahrnehmung nicht scharf genug oder durch andere Umstände gehindert, ihr Object genau und richtig aufzufassen. In beiden Fällen schiebt die Phantasie dem äußern Gegenstande eins ihrer Bilder unter, das demselben nicht entspricht; Bekanntes vermischt sich mit Unbekanntem in einer verwirrenden Weise und es entsteht ein Halbwissen, das nachtheiliger als völlige Unbekanntschaft mit dem Gegenstande ist; dieses Halbwissen, wo bekannte Gegenstände in eine falsche Beziehung zueinander gesetzt werden, ist nun eben die falsche Meinung. Allerdings scheint diese Auseinandersetzung noch einen Mangel zu haben; Platon spricht immer nur von einer Verwechselung eines Bildes oder einer Vorstellung mit einer Anschauung und läßt dabei den doch auch möglichen Fall außer Acht, daß die innern Bilder selbst, auch ohne Hinzutreten einer Anschauung, miteinander verwechselt werden. Aber wir müssen bedenken, daß hier noch nicht von Begriffen, sondern von Vorstellungen einzelner, sinnlich wahrnehmbarer Gegenstände die Rede ist. und da werden wir nicht umhin können, auch hier unserm Denker vollkommen Recht zu geben. Denn jene Vertauschung zweier Bilder findet erst dann wirklich statt, wenn das eine derselben mit einer äußern Wahrnehmung zusammentrifft und sich derselben unterschiebt, obgleich es nicht zu ihr paßt, sodaß es für die Unklarheit jener Bilder gleichsam die entscheidende Probe ist, wenn sie mit den angeschauten Gegenständen nicht übereinstimmen. Ein falsches Urtheil dieser Art hat also allemal zum Subject einen einzelnen angeschauten Gegenstand, zum Prädicat eine, ebenfalls auf einen einzelnen Gegenstand sich beziehende Vorstellung, und der Fehler des Urtheils besteht darin, daß beide Gegenstände einander gleichgesetzt werden, während sie doch verschieden sind. Alle Verwechselungen von Personen oder andern, den Sinnen wahrnehmbaren Gegenständen können nur auf diese Weise und unter den von Platon angegebenen Bedingungen stattfinden. So sind wir hier noch immer in der Sphäre der sinnlichen Vorstellung, und wenn Platon

am Schlusse dieser Erörterung sie als eine unhaltbare bezeichnet, so will er damit nicht auch die richtigen Gedanken derselben verwerfen, sondern nur darauf aufmerksam machen, daß die von der Einbildungskraft aufgenommenen Bilder so wenig ein Wissen begründen können, als die ihnen zu Grunde liegenden Anschauungen. Er bedient sich daher der Wendung, daß es doch ein verwegenes Beginnen sei, die richtige Vorstellung dem Wissen gleichzusetzen, ehe man noch sich darüber verständigt habe, was denn Wissen sei [66]). Denn bisher war immer noch vorausgesetzt worden, daß der Verwechselung zweier Gegenstände ein Wissen von denselben vorangehen müsse, sodaß im Augenblicke der Verwechselung man von ihnen zugleich wissen und nicht wissen würde, eine Annahme, die eben durch ihre Ungereimtheit erkennen läßt, daß ein wirklich philosophisches Wissen von dieser ganz sinnlichen Auffassung des Einzelnen, welche recht eigentlich der Boden ist, aus welchem Irrthümer erwachsen, völlig verschieden sein müsse.

Der nächste Fortschritt war nun, daß als eine zweite Quelle des Irrthums die Verwechselung von Begriffen oder das unrichtige Denken nachgewiesen wurde. Mit der Erörterung dieses Gegenstandes beschäftigt sich der dritte Theil des zweiten Hauptabschnittes. Um darzuthun, daß nicht blos Bilder mit Anschauungen, sondern auch Verstandesbegriffe, die also weder Bilder noch Anschauungen sind, und deren die Seele sich vollständig bewußt geworden ist, untereinander verwechselt werden können, daß man mithin auch fehlerhaft denken kann, bedient sich Platon eines Beispiels, das auf den ersten Anblick ganz unpassend gewählt zu sein und noch dazu einer seiner frühern Behauptungen zu widersprechen scheint. Er führt an, daß namentlich Zahlen, wie etwa Eilf und Zwölf, die doch allgemeine, von allem Sinnlichen und Bildlichen befreite Begriffe seien, häufig miteinander verwechselt werden und führt zum Beweise dafür die Fehler an, die man so oft beim Zählen oder Rechnen begeht. Nun aber können doch, wie früher gezeigt wurde, allgemeine Begriffe als solche überhaupt nicht verwechselt, sondern nur falsch aufeinander bezogen werden; hiernach würde also auch, wie Theätetos ganz scharfsinnig dem Sokrates einwendet, Niemand die Begriffe der Zahlen selbst, sondern nur die Zahlen

der zu zählenden oder berechnenden Gegenstände, also die benannten Größen, verwechseln können. Sokrates hebt dagegen hervor, daß auch bei dem Rechnen mit unbenannten Größen Rechnungsfehler begangen, also die Zahlen selbst miteinander verwechselt werden können. Aber darin liegt kein Widerspruch mit den frühern Erörternngen. Denn der sich Verrechnende verwechselt doch nicht die Begriffe der Zahlen, er sagt nicht etwa: Eilf und Zwölf sind gleich, sondern sein Fehler besteht in einem falschen Urtheil, indem er die Zahlen, als deren Summe oder Product sich eine bestimmte Zahl ergeben muß, verkehrt miteinander verbindet und so zu einem unrichtigen Ergebnisse gelangt. Dies Beispiel genügt, um darzuthun, daß nicht blos durch Verwechselung einer Wahrnehmung mit einer Vorstellung, sondern auch durch Vertauschung von Vorstellungen und Begriffen untereinander falsche Meinungen entstehen, daß also der Irrthum ebensowol die Folge eines Denkfehlers, als eines Gedächtnißfehlers oder einer unklaren und ungenügenden Auffassung der Wahrnehmungen durch die Einbildungskraft sein kann. Wie aber ist es überhaupt möglich, richtig aufgefaßte Begriffe oder Vorstellungen zu falschen Urtheilen zu verbinden? Auch diese Frage beantwortet Sokrates durch ein Bild, dessen fast komische Einkleidung doch eine sehr wichtige Wahrheit verbirgt. Er vergleicht die menschliche Seele mit einem Taubenschlage, in welchem allerlei, zu verschiedenen Zeiten eingefangene Tauben bald in größern, bald in kleinern Gruppen, oder auch allein und ungesellig umherflattern. Offenbar will er hier den Unterschied der Gattungs- und Artbegriffe und der Vorstellungen von einzelnen Gegenständen andeuten. Aber der Besitzer des Taubenschlages hat nicht in jedem Augenblicke jede einzelne Taube zur Hand; er muß, um sich derselben zu bemächtigen, eine neue Jagd auf sie anstellen, und dabei kann es ihm leicht begegnen, daß er die eine statt der andern greift. Grade so ist es nun auch mit unsern Begriffen und Vorstellungen. Der Besitzer derselben ist nicht immer ihr wirklicher Inhaber, das heißt, nicht in jedem Augenblicke sind uns alle Begriffe, die wir früher in unsere Seele aufgenommen haben, mit gleicher Klarheit gegenwärtig; darum bedarf es, damit wir uns derselben bewußt werden, einer fortwährenden Reproduction des

früher Erlernten oder Gedachten, welche nichts Anderes ist als jene allein dem Menschen verliehene, willkürliche Wiedererinnerung an die in seiner Seele liegenden Begriffe. Diese Kraft der freien, selbstthätigen Erinnerung ist das dritte, zu der Einbildungskraft und dem Gedächtniß hinzutretende Moment, das diesen beiden Vermögen erst ihren Werth und ihre Bedeutung gibt und ihnen eine Wirksamkeit mittheilt, welche der unmittelbare Übergang zu jener Reflexion über unsere Gedanken und Vorstellungen ist, deren schon der zweite Abschnitt gedachte. Aber eben bei dieser reproducirenden Thätigkeit liegt auch die Gefahr des Irrthums sehr nahe, da sehr leicht verschiedene Begriffe verwechselt oder falsch aufeinander bezogen werden können. Auch hier hat Aristoteles die platonischen Gedanken in sein System aufgenommen und tiefer begründet. Denn jene Unterscheidung zwischen dem Besitzen und Innehaben einer Kenntniß ist doch nichts Anderes, als der von diesem Philosophen aufgestellte Unterschied des möglichen oder latenten und wirklichen oder präsenten Wissens [67]). Allerdings scheint nun auch in dieser Unterscheidung ein Widerspruch zu liegen, den sich auch Sokrates nicht verbirgt, indem er fragt, wie ein Wissen, das nicht in jedem Augenblick ein der Seele gegenwärtiges und klares sei, überhaupt noch ein Wissen genannt werden und wie ferner aus einem Wissen ein Irrthum, also ein Nichtwissen hervorgehen könne. Die Lösung dieses Widerspruchs wird nun wieder durch eine jener, unserm Platon so eigenthümlichen, zum Selbstdenken anregenden Wendungen angedeutet, auf welche von den Erklärern bisher viel zu wenig geachtet worden ist. Indem er nämlich den Sokrates fragen läßt, ob es wol auch noch ein Wissen des Wissens und Nichtwissens gebe, wofür dann freilich der Besitzer desselben wieder andere Taubenschläge oder Wachstafeln haben müsse, so liegt hierin doch unverkennbar eine Hinweisung auf jene höhere, echt philosophische Erkenntniß, die schon im Charmides als ein Wissen vom Wissen bezeichnet wurde, nämlich auf die, dem Philosophen unerläßliche Kritik des Wissens durch eine in das Wesen der Vernunft und ihrer Ideen eindringende Betrachtung. Daß dieser Gedanke hier scheinbar verworfen und als ein ungereimter bezeichnet wird, weil man dann über jenem höhern Wissen noch ein höheres

und so bis ins Unendliche fort annehmen müßte, um prüfen und erkennen zu können, ob das Wissen auch wirklich ein Wissen sei, darf uns nicht hindern, anzunehmen, daß Platon es dennoch mit demselben ganz ernstlich gemeint habe; denn die spätern Dialoge werden uns lehren, daß eben die Anerkennung der Ideen und ihrer alles Einzelne beherrschenden Macht schon jene höchste Erkenntniß ist, über welcher es keine höhere gibt und in welcher wir die Norm für alles übrige Wissen haben. Als das doppelte Ergebniß des zweiten Hauptabschnitts dürfen wir also die beiden Sätze ansehen, daß es richtige und falsche Meinungen und Vorstellungen gebe und daß auch die richtige Meinung noch nicht das Wissen sei. Um aber diese Gedankenreihe vollständig abzuschließen, wirft Platon auch hier, wie früher im ersten Theil, noch einige Blicke auf das praktische Leben, indem er, mit offenbarer Zurückbeziehung auf seinen Gorgias, nachweist, daß auf dem Gebiete der Staats- und gerichtlichen Beredtsamkeit, da deren Zweck nicht Belehrung, sondern Überredung sei, ganz allein die Meinung, nicht das Wissen herrsche. So erscheint auch von dieser Seite die Thätigkeit des praktischen Staatsmannes als eine hinter der des Philosophen, die das Wissen bezweckt, weit zurückstehende. Dabei wird indessen anerkannt, daß auf dem Wege der Überredung sehr oft auch richtige Meinungen verbreitet werden und daß diese Herrschaft der Meinung oder des Glaubens namentlich in allen solchen Fällen, wo es sich um eine, nicht durch das Zeugniß der Sinne, sondern nur auf dem Wege der Combination zu erreichende Ermittelung unbekannter Thatsachen handle, eine ebenso nothwendige als berechtigte sei.

Der dritte Hauptabschnitt führt uns nun bis dicht an den Begriff des philosophischen Wissens heran, ohne uns denselben noch in seiner ganzen Fülle und Tiefe aufzuschließen. Sokrates knüpft hier seine Untersuchung zunächst an einen Satz an, der schwerlich, wie man wol gemeint hat, vom Antisthenes, sondern vielleicht vom Prodikos oder einem andern, der Grammatik kundigen Sophisten herrührt[68]), nämlich an den Satz, daß das Wissen eine mit dem Worte (λόγος), das heißt, mit einer in Worte gefaßten Erklärung verbundene richtige Meinung sei. In dieser Bestimmung liegt ein, in dem bisherigen Gange der

Unterſuchung noch nicht hervorgehobenes Moment der Wahrheit. Denn gewiß wird die ſchon früher beſprochene Reflexion über unſere Vorſtellungen und Begriffe, welche des Wiſſens Anfang iſt, erſt dann zum Ziele führen, wenn der Denkende theils das treffendſte und bezeichnendſte Wort für ſeine Gedanken gefunden, theils auch mit ſeinem Gegenſtande ſich ſo vertraut gemacht hat, daß er von demſelben eine alle ſeine unterſcheidenden Merkmale umfaſſende Beſchreibung oder Erklärung geben kann. So kann man ſagen, daß erſt die Sprache den Gedanken vollendet und überhaupt ein ſelbſtbewußtes Denken möglich macht, indem ſie die Vorſtellungen zu der Sphäre der allgemeinen Begriffe erhebt. Denn im Grunde iſt jedes Wort ſchon das Werk eines, wenn auch unbewußten Denkproceſſes, in Folge deſſen die einzelne Wahrnehmung an ein lautbares, ein für allemal beſtimmtes Zeichen geknüpft und ſo, dem Fluſſe des Werdens entnommen, zum Begriffe umgewandelt und ein unverlierbares Eigenthum des Geiſtes wird. Deshalb iſt auch die Gabe des Wortes unter allen Geſchöpfen allein dem Menſchen verliehen. Die vorher erwähnte Erklärung des Wiſſens hat indeſſen einen doppelten Mangel. Sie iſt erſtens zu unbeſtimmt, da man unter λόγος bald blos ein in Worten ausgedrücktes Urtheil oder einen Satz [69]), bald eine Definition verſteht, die ihrerſeits wieder entweder bloße Worterklärung, oder Beſchreibung der einzelnen Theile, oder wirkliche Begriffsbeſtimmung (Definition im engern Sinne) ſein kann. Sodann aber fehlt derſelben immer noch die Angabe des weſentlichſten Merkmals, durch welches das Wiſſen ſich von der Meinung unterſcheidet.

Zunächſt nimmt nun die Unterſuchung, indem ſie auf dem im Kratylos gelegten Grunde weiterbaut, den Gang, daß die verſchiedenen Bedeutungen des Wortes λόγος erörtert und mit der Hauptaufgabe des Geſprächs in Beziehung geſetzt werden. Wie wichtig zunächſt ſchon das bloße Wort und die Sprache für das Denken ſei, deutet Sokrates nur kurz an, indem er das Wort, ganz ähnlich wie im Kratylos, als ein treues, im Fluſſe des Mundes, das heißt in der Bewegung der Organe ſich abſpiegelndes Bild des Gedankens bezeichnet. Aber er fügt auch ſogleich hinzu, daß die bloße Fähigkeit, Gedanken in Worten auszudrücken, noch kein Wiſſen begründen könne, da die

Gabe der Sprache auch Solchen, die sich noch nicht zum Wissen erhoben haben, nicht versagt sei; denn nicht blos Gewußtes, nicht blos Begriffe und Ideen, sondern auch Meinungen und Vorstellungen werden durch Worte bezeichnet. Leicht wird daraus der einsichtige Leser auch die weitere Folgerung herleiten, daß aus den sogenannten Worterklärungen, die nicht den Begriff des zu erklärenden Gegenstandes bestimmen, sondern nur an die Stelle eines Wortes ein anderes setzen, kein Wissen hervorgehen könne.

Länger verweilt Sokrates bei der zweiten Bedeutung des Ausdruckes λόγος, wonach es eine, das Wesen der Gegenstände bezeichnende Erklärung ist. Aber auch hier sind zwei Fälle möglich; die Erklärung ist entweder eine alle Theile ihres Gegenstandes mit erschöpfender Vollständigkeit aufzählende Beschreibung, oder eine wirkliche, die unterscheidenden Merkmale derselben hervorhebende Begriffsbestimmung. Indem nun zunächst der erste Fall ins Auge gefaßt wird, zeigt sich sogleich, daß auch dieser Weg noch nicht zum Wissen führt. Durch jede Erklärung, welche nichts weiter als die Angabe der Theile ist, wird eine Mehrheit von Elementen zur Totalität, zur Einheit eines Ganzen zusammengefaßt, ähnlich, wie die Silbe die verknüpfende Einheit der Buchstaben, der Urelemente der Sprache ist. Auch in dieser sinnreichen, besonders auf der Bedeutung des Wortes συλλαβή (Zusammenfassung einzelner Buchstaben zu einer Einheit) beruhenden Vergleichung ist eine Beziehung auf den Kratylos unverkennbar. Während nun unser Denker dieses Verhältniß der Theile zum Ganzen näher betrachtet, macht er in einer von dem nächsten Gegenstande der Untersuchung abschweifenden, in der That aber auf das innigste mit demselben zusammenhängenden Erörterung auf eine doppelte, für die Dialektik höchst wichtige Antinomie aufmerksam. Ein Zusammengesetztes, das wir in seine Theile auflösen, um sein Wesen zu betrachten, darf nicht aus unerkennbaren oder unbestimmbaren Elementen bestehen, sondern auch diese müssen erkannt und durch Worte erklärt werden können, etwa, wie wir im Kratylos sahen, daß schon die Buchstaben eine das Wesen der Gegenstände darstellende Bedeutsamkeit haben. Daraus würde nun aber folgen, daß auch die einfachsten Theile eines

Ganzen wieder aus Theilen bestehen müssen, denn sonst könnten sie, wenn Erklärung Aufzählung der Theile ist, nicht erklärt werden. Hiernach würden schon die ersten Elemente ein Zusammengesetztes, also Theilbares sein, was aber mit dem richtigen Begriffe von den Elementen, die man sich als das Einfache, Ursprüngliche und Untheilbare denken muß, nicht übereinstimmt. So liegt schon in dem Begriffe des Elementes ein scheinbarer Widerspruch. Andererseits aber erscheint bei näherer Prüfung auch die Unterscheidung des Ganzen von seinen Theilen als eine nichtige und unhaltbare. Denn was ist das Ganze anders, als die Summe aller seiner Theile? und kann ihm ein eigenes, außer diesen Theilen bestehendes Wesen zukommen? würde es da nicht Theile haben, die in der That nicht Theile von ihm wären? Somit ist, wie es scheint, ein jedes Ganze nicht außer, sondern in seinen Theilen. Die unmittelbare Folgerung aus dieser Gleichheit des Ganzen mit seinen Theilen ist nun, daß eine beschreibende oder die Theile angebende Erklärung nur ein analytisches Urtheil sein kann, weil sie von dem Ganzen nichts Anderes aussagt und aussagen kann, als was schon die einzelnen Theile enthalten. Es ist klar, daß Platon durch diese Erörterung zunächst darauf hinweisen will, daß eine Beschreibung keine Begriffsbestimmung ist und daher, weil sie über das Wesen ihres Gegenstandes nichts Bestimmtes aussagt, auch kein Wissen von demselben bewirkt. Diese Unterscheidung der beschreibenden und der den Begriff bestimmenden Definition ist namentlich auf dem Gebiete der Erfahrungswissenschaften von großer Wichtigkeit. Der Zoolog kann ein Thier, der Botaniker eine Pflanze auf das vollständigste nach allen ihren Theilen beschreiben, ohne daß dadurch für die wissenschaftliche Erkenntniß des Gegenstandes viel gewonnen wird, zu welcher vor allen Dingen die Einsicht in das innere Gesetz, nach welchem jene Theile zum Ganzen verknüpft sind, und die daraus hervorgehende Zurückführung desselben auf seinen Art- und Gattungsbegriff gehört. Mit Recht wird daher bemerkt, daß jede Beschreibung, auch wenn sie richtig sei, kein Wissen, sondern nur eine richtige Ansicht oder Meinung von ihrem Gegenstande voraussetze, etwa wie Mancher, der des Lesens oder Schreibens nicht vollkommen

kundig ist, doch wol einmal zufällig ein Wort richtig liest oder schreibt.

Aber die Hervorhebung der vorher erwähnten doppelten Antinomie, die sowol in dem Begriffe der Elemente, als in dem des Ganzen liegt, hat für unsern tiefsinnigen Denker noch einen höhern Zweck; er bahnt sich durch sie den Weg zu der Anerkennung von allgemeinen Vernunftideen, die über die Reflexionen des Verstandes erhaben und daher den Widersprüchen nicht unterworfen sind, zu welchen jene Reflexionen, eben weil sie von einseitigen und beschränkten Gesichtspunkten ausgehen, nothwendig hinführen müssen. Denn jene scheinbar von ihm verworfene Meinung, daß die ersten Elemente der Begriffe, wie die der Wörter und Silben, einfach und unbestimmbar seien, ist in der That seine eigene. Gewiß aber versteht er unter diesen einfachen Elementen nichts Anderes als die im ersten Abschnitte beschriebenen sinnlichen Wahrnehmungen, von welchen alles Denken ausgeht, die auch Aristoteles als ein Unmittelbares und Ursprüngliches bezeichnet [70]). Mit Recht kann ihnen Platon, weil sie meistens mit einer starken, sinnlichen Empfindung verbunden sind, eine besonders kräftige Wirksamkeit und große Deutlichkeit zuschreiben (S. 206), ohne deshalb anzunehmen, daß sie aus Theilen bestehen. Denn das Momentane und ewig Fließende der einzelnen Wahrnehmung läßt eine Theilung so wenig zu, als der Moment oder der räumliche Punkt selber; erst das aus einer Mehrheit dieser momentanen Wahrnehmungen Zusammengesetzte, die Vorstellung und der Begriff, kann von dem denkenden Verstande zergliedert und beschrieben oder auf andere Weise bestimmt werden. In der Art, wie Platon grade an der Sprache das Verhältniß des Einfachen und Zusammengesetzten erläutert, nehmen wir jene, wenn auch nur episodische Fortsetzung des Kratylos wahr, auf welche wir bei der Betrachtung jenes Dialogs aufmerksam machten. Die Buchstaben sind die einfachen Urbestandtheile der Sprache; wir können ihre Verschiedenheit und ihre ursprüngliche Bedeutung erkennen, sie in verschiedene Classen eintheilen, aber nicht in noch einfachere Elemente auflösen; erst wenn sie zu Silben und diese zu Wörtern und Sätzen verknüpft werden, beginnt das wirkliche Sprechen, oder, wie Platon selbst es aus-

drückt, das Weſen der Rede iſt die Verknüpfung von Namen, worunter er nicht blos Wörter, ſondern auch Silben und Buchſtaben verſteht [71]). Darum kann nur das Zuſammengeſetzte, das Wort, nicht das Einfache, der Buchſtabe, den Begriff bezeichnen. Hieran ſchließt ſich noch eine andere wichtige Andeutung. Wenn die unmittelbare Wahrnehmung nicht durch Worte, ſondern nur durch Buchſtaben oder Grundlaute ausgedrückt werden kann, ſodaß die Bildung von Wörtern, ja von Silben ſchon das Werk einer über die Wahrnehmung hinausgehenden Reflexion iſt, ſo ſind, wie Sokrates ausdrücklich bemerkt (S. 202), auch die an ſich ganz unbeſtimmten und inhaltloſen Fürwörter, wie: dieſes, jenes, jedes, daſſelbe und ähnliche, nicht mehr Bezeichnungen des Einfachen, ſondern dieſe Ausdrücke ſind, gleich dem ebenſo unbeſtimmten Zeitworte des Seins, gleichſam immer auf der Wanderſchaft begriffen und können ſich jedem beliebigen Begriffe anſchließen; ſie ſind, um ſo zu ſagen, die Urſubjecte und Urprädicate der Sprache, die den Übergang von den bloßen Empfindungslauten zu der Bildung ſolcher Wörter vermitteln, welche bereits das Charakteriſtiſche der Gegenſtände ausdrücken, alſo wirkliche Begriffsbezeichnungen ſind. Es iſt ein wahrhaft überraſchender, tiefer Blick, den unſer Platon hier in das Geheimniß der Sprachbildung thut, ein Blick, der durch die Ergebniſſe der vergleichenden Grammatik in unſerer Zeit eine wiſſenſchaftliche Begründung gefunden hat, inſofern man grade in den einfachſten Fürwörtern den älteſten und urſprünglichſten Theil der Sprache erkannte. Aber die Sprache iſt dem Platon in unſerm Dialoge nur ein Bild; das Ziel, nach welchem er hinſteuert, iſt die Bildung jener allgemeinen Begriffe, die er Ideen nennt und deren Weſen uns erſt die folgenden Dialoge aufſchließen werden; aber ſchon hier gedenkt er, wenn auch, wie er ſagt, nur Traum gegen Traum ſetzend (ein Ausdruck, der an jene Stelle im Kratylos erinnert, wo dem Sokrates ebenfalls die Ideen noch wie ein Traumgeſicht vorſchweben, S. 439), einiger Grundbeſtimmungen jener Ideen. Er deutet an, daß auch die Bildungen, die aus der Verknüpfung der einfachen Elemente entſtehen, neben der Vielheit von Theilen, welche ſie enthalten, das Moment der Einheit und Einfachheit an ſich haben müſſen, und kommt dabei auf einen

eben so schwierigen als für die Dialektik wichtigen Punkt, der zugleich die Auflösung des in dem Begriffe der Totalität liegenden Widerspruches enthält. Er unterscheidet den Begriff der Ganzheit oder Totalität (τὸ πᾶν) von dem der Allheit oder Allgemeinheit (τὸ ὅλον, in der Übersetzung durch Gesammtheit ausgedrückt), indem er zeigt, daß das Ganze allerdings nichts als die Summe seiner Theile (τὰ πάντα), das Allgemeine dagegen eine höhere, über dem Einzelnen stehende und von demselben wesentlich verschiedene Einheit sei. Dieser Unterschied tritt schon bei den Gattungs- und Artbegriffen hervor, deren jeder ein aus einer Mehrheit von Begriffen oder Vorstellungen zusammengesetztes Ganzes zu bilden scheint, dabei aber keineswegs blos die Summe oder das Product derselben, sondern eine substantielle, die untergeordneten Begriffe beherrschende und ihr eigentliches Wesen darstellende Einheit ist. Ganz unverkennbar liegt in jener, auch vom Aristoteles im Wesentlichen angenommenen, aber schärfer bestimmten [72]) Unterscheidung des Ganzen und Allgemeinen und in der daraus hervorgehenden Anerkennung des einfachen und einheitlichen Wesens der allgemeinen Begriffe der Kern und Schlüssel unsers ganzen Dialogs und die Vorbereitung zu der Ideenlehre, welche im Parmenides schon viel deutlicher auftritt. Denn die Ideen, deren Bildung der höchste Act des denkenden Geistes ist, sind, wie Platon schon hier andeutet (S. 203, 205), etwas Einfaches, Untheilbares, Einheitliches, gleich den Elementen; sie haben ihr Wesen in sich, gründen sich auf sich, sind nur sich selbst gleich, obgleich sie eine Mehrheit einzelner Begriffe in sich fassen.

Allerdings enthält auch diese Ansicht noch einen Widerspruch; denn wie kann das Allgemeine, das doch ein aus einfachern Bestandtheilen Zusammengesetztes zu sein scheint, zugleich auch ein Einfaches und in sich Gleichartiges sein? Und wie kann man es überhaupt eine Einheit nennen, da es doch eine Vielheit in sich begreift? Platon selbst scheint den Unterschied der Allgemeinheit und der Totalität wieder in Frage zu stellen, indem er sagt, daß das Wesen des Allgemeinen, wie des Ganzen darin bestehe, daß beide ihre Theile vollständig in sich enthalten und keiner derselben jemals ihnen fehle. Sonach würden beide Kategorien völlig zusammenfallen und die An-

nahme allgemeiner Begriffe, die etwas Anderes wären, als die Summe ihrer Theile, eine bloße Täuschung sein. Aber diese Wendung unsers Philosophen drückt in der That nicht seine wahre Meinung aus, sondern sie enthält eines jener anregenden, dialektischen Räthsel, wie wir sie im Parmenides bei denselben Fragen in noch größerer Fülle wiederfinden werden. Gewiß paßt jene Bestimmung, daß ein Ganzes Das sei, dem keiner seiner Theile fehle, oder, wie es doppelsinnig im Urterte heißt, abwesend von ihm sei, auf Beides, auf das Ganze und Allgemeine; aber schon in diesem fein gewählten Ausdrucke liegt zugleich eine Andeutung des Unterschiedes derselben. Denn während das Ganze durchaus nur in seinen Theilen da ist und sogleich, wenn einer dieser Theile fehlt, aufhört, dasselbe Ganze zu sein, besteht das Allgemeine darin, daß alles ihm untergeordnete Einzelne demselben nicht fern stehe oder, wie es in den spätern platonischen Schriften heißt, an seiner Idee Antheil und in ihr den wahren Grund seines Wesens habe, ohne daß damit gesagt ist, daß das Allgemeine gar nicht ohne die gesammte Summe des ihm zugehörigen Einzelnen gedacht werden könne. Vielmehr sind schon die Gattungs- und Artbegriffe etwas Anderes und Höheres, als bloße Aggregate der ihnen untergeordneten Begriffe und Vorstellungen; sie fassen nur die wesentlichsten Bestimmungen, nicht aber die völlig gleichgültige Gesammtzahl der letztern zur Einheit zusammen und stehen gleichsam als schwer erreichbare Ideale über ihnen, da es möglich ist und oft genug in der Natur vorkommt, daß kein einziges Individuum dem Begriffe seiner Art und Gattung vollkommen und in allen Beziehungen entspricht. Noch weniger aber können die Ideen des Guten, Wahren, Schönen und ähnliche Vernunftideen als bloße Aggregatbegriffe angesehen werden. Ein ähnliches Räthsel liegt in einem andern, vom Sokrates aufgeworfenen Bedenken, daß nämlich, wäre das Allgemeine wirklich ein Einfaches und Untheilbares, es ebenso unerkennbar und unerklärbar sein würde, wie die Elemente; die Silben wären dann, wie er selbst es ausdrückt, von den einfachen Grundlauten gar nicht verschieden und damit würde zugleich die Möglichkeit alles Denkens und Sprechens abgeschnitten sein. Wir finden die Lösung dieses Räthsels in dem

ebenfalls wiederholt vorkommenden Gedanken, daß weder Ideen noch überhaupt Begriffe, die der Kategorie der Qualität angehören, durch Aufzählung und Beschreibung ihrer einzelnen Theile, sondern allein durch die Angabe ihrer wesentlichen Merkmale richtig erklärt werden können, deren Inbegriff eben die Einheit der einzelnen Begriffe und zugleich ihren charakteristischen Unterschied von andern bildet. Hierbei wird nun ein großes Gewicht auf den schon früher im größern Hippias und Charmides angedeuteten Unterschied der Quantitäts- und Qualitätsbegriffe gelegt. Es ergibt sich, daß der Begriff der Totalität und der Gleichheit des Ganzen mit seinen Theilen eigentlich nur auf die erstern, also auf arithmetische und geometrische Größenbestimmungen, oder auch auf die sogenannten Collectivbegriffe, die nichts Anderes in sich enthalten als die Vorstellung einer bestimmten oder unbestimmten Mehrheit von Einzelwesen, angewendet werden kann; nur auf diesem Gebiete ist das Ganze wirklich nichts weiter als die Summe oder das Product seiner Theile, nur bei Begriffen dieser Art kann von einer Zusammensetzung aus Theilen und von einer Auflösung in dieselben im eigentlichen Sinne die Rede sein; darum bestehen streng mathematische Definitionen immer in der Angabe und Aufzählung der Elemente eines Ganzen, sie entsprechen also durchaus der zweiten Erklärung, welche Sokrates von dem Worte λόγος aufstellt. Aber auch die andere Bestimmung, daß schon die ersten Elemente eines Ganzen klar erkennbar und erklärbar sein müssen, findet einzig und allein bei Zahlengrößen eine Anwendung; denn schon die kleinste Zahl erscheint uns wieder aus Theilen zusammengesetzt und durch Zeichen und Worte darstellbar, so daß man mit Recht sagen kann, jede Zahl enthalte alle Zahlen in sich. Über diese Begriffe der unendlichen Theilbarkeit der Elemente einerseits und der Gleichheit des Ganzen mit seinen Theilen andererseits hat sich der denkende Geist bereits erhoben, wenn er Gattungs- und Artbegriffe, und noch mehr, wenn er Vernunftideen bildet; er erkennt die Geltung jener Begriffe auf dem weiten Gebiete des Zählbaren und Meßbaren, der Zeit- und Raumanschauungen unbedingt an, aber er trägt sie nicht auf eine Sphäre über, in welcher sie nur verwirren und die Reinheit der Betrachtung trüben würden.

Wir können also als eine der bedeutendsten Früchte dieser Erörterungen die vorläufige Annahme von Begriffen ansehen, die der Summe ihrer Theile, oder, richtiger ausgedrückt, der ihnen untergeordneten Begriffe nicht gleich, sondern über denselben stehende, ihr wahres Wesen darstellende Einheiten sind. So schreitet unser, von dem unbestimmbaren und untheilbaren Momente der sinnlichen Wahrnehmung ausgehendes Denken zu immer höhern Begriffseinheiten fort, die sich zuletzt, wie wir in den spätern Dialogen sehen werden, in einer höchsten Einheit vollenden. Die reinen Vernunftbegriffe, welche Platon Ideen nennt, haben, je näher sie dieser höchsten Einheit stehen, desto mehr von jenem einfachen, ursprünglichen, unergründlichen Wesen der Elemente an sich, obgleich sie die Fülle alles einzelnen Seins in sich fassen. Zwischen diesen Anfangs- und Endpunkten des menschlichen Denkens, den einfachen und untheilbaren Elementen (Atomen) und den nicht minder untheilbaren, aber den Grund ihres Wesens in sich selbst tragenden Ideen (Monaden), bewegt sich die Reflexion des Verstandes, die ihren weitesten Spielraum auf dem Felde der Mathematik hat. In dem von dem Dichterphilosophen Parmenides aufgestellten Ureinen lagen jene beiden Seiten, die punctuelle Einfachheit des Urelements und die Ursprünglichkeit der allumfassenden Idee, noch unentwickelt und ungesondert ineinander, und eben in dieser unklaren Vermischung derselben lag die eigenthümliche Schwäche und Unklarheit der eleatischen Lehre.

Aber der Verstandesreflexion gehört außer den Quantitätsbegriffen noch die Sphäre der Gattungs- und Artbegriffe an, durch deren Bildung erst ein Wissen von der Natur und ihren Gesetzen möglich wird. Auf die hohe Wichtigkeit derselben hatte schon Sokrates aufmerksam gemacht; daher schließt mit der Hervorhebung derselben unser Dialog ab, der, wie wir im Eingange sahen, in seinem Hauptinhalte noch das Wesen der sokratischen Dialektik darstellt, wiewol er in vielen einzelnen Andeutungen über dieselbe hinausgeht. Erst eine solche Erklärung, welche die Kennzeichen richtig angibt, wodurch ein einzelner Gegenstand sich von allen andern unterscheidet, wird am Schlusse des Dialogs als eine wirkliche Begriffsbestimmung anerkannt; grade darin aber besteht der eigenthümliche Vorzug der sokra-

tischen Definitionen, daß sie nicht bloße Beschreibungen sind, sondern die charakteristischen, specifischen Unterschiede, also das wahre Wesen der zu erklärenden Begriffe ausdrücken. Wie nun solche Definitionen schon die Bildung von Gattungs- und Artbegriffen voraussetzen, die ihrerseits nur auf dem Wege einer vergleichenden und die Gegenstände nach ihren charakteristischen Merkmalen sondernden Betrachtung gewonnen werden können, so erheben sie selbst die Meinung zum Wissen und nur durch sie sind richtige Urtheile und Schlüsse möglich. Dabei wird ausdrücklich anerkannt (S. 209), daß jede Definition dieser Art zugleich Sonderung des Verschiedenen und Zusammenfassung des Gemeinsamen sei, also eine, die Mannichfaltigkeit beherrschende Einheit darstelle. Hiernach käme dann allerdings die zuletzt aufgestellte Erklärung des Wissens, daß es die mit einer, die Unterschiede der Gegenstände angebenden Erklärung verbundene richtige Meinung sei, der Wahrheit am nächsten.

Gleichwol wird auch sie vom Sokrates als eine Fehlgeburt bezeichnet; denn auch die richtige Meinung setzt schon ein Aufmerken auf die specifischen Unterschiede ihrer Gegenstände und eine dieselben angemessen ausdrückende Bezeichnung voraus, sonst wäre sie eben nicht richtig. Wollte man aber ihren Unterschied vom Wissen etwa dahin bestimmen, daß dieses in einer wissenschaftlichen Erkenntniß jener charakteristischen Merkmale bestehe, so würde man sich im Kreise drehen, da ja Das noch gar nicht gefunden ist, wodurch sich die wissenschaftliche Kenntniß von der richtigen Meinung unterscheidet. Somit ist das gesammte Ergebniß der langen und schwierigen Erörterung dem Anscheine nach ein rein negatives, daß nämlich das Wissen weder Wahrnehmung, noch richtige Meinung, noch auch eine mit Erklärung verbundene richtige Meinung sei, gleichviel, in welchem Sinne man diese Erklärung nehmen möge. Gewiß ist schon Das ein nicht unerheblicher Gewinn, wenn man erkannt hat, was das Wissen nicht sei, was auch Sokrates selbst in den Schlußworten ausspricht, indem er den Theätetos auf den folgenden Tag zur Fortsetzung der gemeinschaftlichen Untersuchung einladet. Aber man würde doch den Zweck und die Bedeutung unsers Dialogs völlig verkennen, wenn man in demselben nicht auch die positive Grundlage jener dem Platon

so eigenthümlichen Lehre von den Ideen anerkennen wollte, welche in den spätern Gesprächen mit immer größerer Klarheit hervortritt. Hiermit ist dann auch die allein richtige Lösung jener Frage nach dem Begriffe des Wissens angedeutet, welche scheinbar unbeantwortet geblieben war. Denn die reflectirende Thätigkeit des Verstandes, welche das Einzelne unter Gattungs- und Artbegriffe zusammenfaßt und es nach diesen definirt, ist zwar eine unerläßliche Vorbedingung und die nächste Vorstufe des Wissens; aber auch sie bewirkt noch nicht das wahre, philosophische Wissen, das sich selbst und das Denken überhaupt zum Gegenstande hat und erst in der Anerkennung der ewigen, unwandelbaren, einfachen Vernunftideen sich vollendet. Nur durch eine von diesen Ideen getragene Erkenntniß wird das Denken von dem Irrthum befreit, dem es auf dem Gebiete der Verstandesreflexion fortwährend unterworfen ist; sie allein ist ein über die schwankende, ihrer letzten Gründe sich nicht bewußte Meinung erhabenes Wissen.

Die hohe Wichtigkeit unsers, an neuen und tiefen Gedanken so reichen Dialogs ist bisher noch nicht in ihrem ganzen Umfange gewürdigt worden, weil man, nach dem Scheine urtheilend, zu wenig positive Ergebnisse in demselben fand und ganz einseitig seinen Zweck als einen blos polemischen auffaßte. Am weitesten entfernt sich Ast (Plat. L. u. Schr., S. 167—193) von der Wahrheit, der, von der unbegründeten Voraussetzung ausgehend, daß Platon in unserm Gespräche es gar nicht darauf angelegt habe, ein bestimmtes Resultat zu gewinnen, sondern nur die der sokratischen Lehre widersprechenden Behauptungen über das Wissen zu widerlegen, nur in der idealen Darstellung des Weisen einen positiven Inhalt findet. Dagegen nennt er die Dialektik des Dialogs unwissenschaftlich und negativ; sie ist ihm nichts als Ironie und Spott auf den Materialismus der empirischen Sokratiker, zu denen er seltsamerweise auch den nichts weniger als materialistischen Antisthenes rechnet. Etwas tiefer faßt Socher (über Plat. Schr., S. 248—258) die Gedanken des Gesprächs auf, kommt aber doch auch im Wesentlichen nicht über ein ganz negatives, noch dazu schief angeschautes und unrichtig ausgedrücktes Ergebniß hinaus, wenn er als den Hauptinhalt desselben den Satz angibt, daß

weder in der Wahrnehmung, noch im wahren Denken, noch in den Operationen der formellen Logik eine gewisse Erkenntniß oder Wissenschaft zu finden sei. Nichts Anderes sagt im Wesentlichen auch Stallbaum (Plat. Opp. VIII, Sect. I, p. 3—30), nur in einem reinern und genauern Ausdrucke, indem er das gesammte Ergebniß der Untersuchung mit Platon's eigenen Worten zusammenfaßt, daß die Wahrnehmung der Sinne weder allein, noch auch, wenn sie mit richtiger Meinung und mit Erklärung verbunden sei, ein wahres Wissen begründe. In den Gleichnissen von den auf der Wachstafel der Seele abgedrückten Bildern und vom Taubenschlage erblickt auch er, wie Ast, nichts als Verspottung materialistisch gesinnter Philosophen, und die vielen sophistisch klingenden Beweisführungen des Sokrates, die, wie wir sahen, immer die Hervorhebung irgend einer in unsern Begriffen verborgenen Antinomie oder eines zwischen der Vorstellung und dem richtigen Begriffe bestehenden Gegensatzes bezweckten, nimmt er ebenfalls für bloße Verhöhnung der Sophisten und ihrer Streitsucht. Obgleich Schwalbe in seiner Inhaltsangabe (Oeuvres de Platon, 3, p. 3—10) manche speculativen Gedanken unsers Dialogs richtig hervorhebt, so erklärt er dennoch, gleich den eben Genannten, denen auch Zeller (Philosophie der Griechen, Bd. 2, S. 152) beistimmt, das Resultat desselben für ein lediglich negatives. Dagegen vermißt K. F. Hermann (Gesch. der platon. Philosophie, S. 492—499) im Theätetos nicht allen positiven Inhalt; er erkennt ganz richtig an, daß die letzte Auffassung der Erklärung, als einer die charakteristischen Unterschiede bestimmenden Begriffserklärung, schon einen bedeutsamen Wink über das Verhältniß der richtigen Meinung zum Wissen enthalte, und daß auch der erstern hier eine berechtigte Stelle als einer psychologischen Mittelstufe zwischen sinnlicher Wahrnehmung und Wissenschaft angewiesen werde. Dagegen werden in seiner Darstellung mehre andere Punkte von der größten Bedeutung, wie die Hervorhebung der innern, die Wahrnehmungen verknüpfenden und sondernden Anschauung, die Unterscheidung der Qualitäts- und Quantitätsbegriffe und die darauf beruhende der Totalität und Allgemeinheit, ferner die Andeutung des einfachen und einheitlichen Wesens der Ideen und der Verschiedenheit der Vernunfterkenntniß

von der Verstandesreflexion, nicht nach Gebühr gewürdigt. Man hätte, um zum richtigen Verständniß unsers Dialogs zu gelangen, den bereits von Schleiermacher angedeuteten richtigen Weg nicht wieder verlassen sollen. Diesem scharfsinnigen Denker blieb der tiefere Kern desselben nicht verborgen; er erblickt in seinen drei Theilen ebenso viele Übergänge von der sinnlichen Wahrnehmung zur richtigen Vorstellung und von dieser zu einer solchen, welche deutlich genug sei, um eine Erklärung zu gestatten, und nimmt hierin eine Stufenfolge von der schlichtesten und rohesten bis zur verfeinertsten Ansicht des gemeinen Bewußtseins wahr. Auch Das bemerkt er richtig, daß eben durch diese Erörterungen schon auf die Nothwendigkeit eines entgegengesetzten Princips hingedeutet, zugleich aber dem niedern Bewußtsein ein Gebiet, wo es seine Wahrheit habe, angewiesen werde. Ein Irrthum aber ist es, wenn er meint, das Wahre und das Sein solle im Theätetos ganz von dem Wahrgenommenen oder Erscheinenden getrennt werden. Diese Ansicht beruht auf einer noch immer sehr verbreiteten falschen Vorstellung von Dem, was man Platon's Idealismus zu nennen pflegt. Denn ein so schroffer und absoluter Gegensatz zwischen dem sogenannten gemeinen, auf der Wahrnehmung beruhenden Bewußtsein und dem höhern Wissen findet sich nirgend in der platonischen Philosophie, wie er überhaupt dem vorchristlichen Alterthume fremd war; vielmehr erscheint die Wahrnehmung und die Vorstellung überall als die erste Stufe, die auf allmäligen Übergängen zur Verstandes- und Vernunfterkenntniß hinführt, und als das nothwendige Grundelement dieser Erkenntniß, das sich zu dieser verhält wie der einfache Urstoff zum ausgebildeten Körper. Nur Das hebt Platon, im Gegensatze zu andern, oberflächlichern Denkern, immer hervor, daß jene Stufe eine zu überwindende sei und nicht mit jener, dem sogenannten gesunden Menschenverstande so eigenen Anmaßung für das wahre und einzige Wissen ausgegeben werden dürfe. Den Nachweis aber zu geben, wie Wahrnehmung und Vorstellung sich nach den nothwendigen Gesetzen des Geistes allmälig zum Wissen fortbilden, das ist eben die Aufgabe unsers Dialogs, der deshalb für die ganze Geschichte der Philosophie von der höchsten Bedeutung ist.

Wenn unſere Auseinanderſetzungen richtig ſind, ſo wird ſich die Stelle, welche der Theätetos unter den platoniſchen Geſprächen einnimmt, mit ziemlicher Sicherheit beſtimmen laſſen. Er ſteht, wie namentlich K. F. Hermann richtig anerkennt, unter allen Dialogen dem Kratylos am nächſten. Beide zuſammen bilden ein größeres Ganzes, deſſen beide Theile ſich auf das genügendſte ergänzen. Beide treten den herakleitiſirenden, ſenſualiſtiſchen Anſichten des Protagaras und ſeiner Anhänger entgegen; der eine enthält geniale Umriſſe einer tiefſinnigen Sprachphiloſophie, der andere einer Fundamentalphiloſophie oder Kritik der Denkthätigkeit; beide gelangen, nach manchen ſcheinbar zielloſen Um- und Irrwegen, endlich zu einem kühnen und freien Blick auf die Vernunftideen; aber in beiden erſcheint dieſer Blick noch als ein Traum, als eine Morgendämmerung, der bald der volle Glanz des Tages folgen wird. In beiden wird dem Sokrates eine an der feinſten Ironie reiche Darſtellung der von ihm bekämpften Meinungen in den Mund gelegt, aber in einer Weiſe, daß hinter dem umhüllenden Irrthum deutlich genug ein Kern der Wahrheit durchſchimmert. In beiden tritt noch einmal jenes jugendliche Spiel mit verfänglichen, nach Art der Sophiſten gebildeten Trugſätzen und Trugſchlüſſen in üppiger Fülle hervor, das in den folgenden Geſprächen ſich mehr und mehr verliert. Wie nun aber der Kratylos die Entſtehung der Sprache erörtert und die urſprüngliche Natur der Wörter, ſowie ihre vielfachen Veränderungen und Umwandlungen prüft, um zu unterſuchen, ob der Begriff dem Worte gleich ſei und nur durch das Wort die Wahrheit erkannt werde, ſo forſcht der Theätetos nach der Entſtehung der Wahrnehmungen und Begriffe und durchwandert das weite Gebiet der Vorſtellung und der beginnenden Verſtandesreflexion bis zu dem Momente, wo der Geiſt in den Vernunftideen ſich ſeines wahren Weſens bewußt wird, um zu prüfen, ob man auf dem Wege der Vorſtellung oder der blos verſtändigen Reflexion zum rechten Wiſſen gelangen könne, oder ob es dazu einer noch höhern Geiſtesthätigkeit bedürfe. In beiden ſtreift die Unterſuchung nur leicht an der eleatiſch-megariſchen Lehre hin, ohne weiter auf die Prüfung derſelben einzugehen; dagegen wird in beiden mehr oder weniger deutlich auf die Lehren des

Antisthenes Bezug genommen. Will man nun den natürlichen Stufengang dieser beiden Dialoge nicht ganz verkennen, so wird man kaum umhin können, im Widerspruch mit Schleiermacher, Hermann und Brandis, (Gesch. der griech.-röm. Philosophie, Theil 2, S. 173) den Kratylos vor den Theätetos zu setzen. Denn erst mußte das Wort, das Organ und Zeichen des Gedankens, in seinem Verhältniß zum Begriffe erkannt werden, ehe die Nachweisung der Begriffsbildung gelingen konnte. Ganz deutlich greift auch der Theätetos grade da ein, wo der Kratylos abbricht, und nimmt häufig auf die dort gewonnenen Ergebnisse Bezug, die er weiter ausbildet und in einem tiefern Zusammenhange auffaßt. Jene Kritik der heraklitischen Weltanschauung, welche Sokrates am Ende des Kratylos als eine noch zu lösende Aufgabe hinstellt, finden wir wirklich im Theätetos, in welchem auch die dort nur kurz und beiläufig angedeuteten Ansichten von der Entstehung des Irrthums durch Verwechselung der Bilder (Kratylos S. 430) und von den Abdrücken der Gegenstände in der Seele (S. 432) weiter entwickelt werden. Ganz besonders aber wird die dort ausführlich erörterte Lehre von der Bedeutsamkeit der Grundlaute und von ihrer dem Wesen der auszudrückenden Gegenstände entsprechenden Verknüpfung zu Silben und Wörtern im dritten Abschnitte unsers Dialogs als eine schon feststehende vorausgesetzt, als Symbol der Verbindung der Wahrnehmungen zu Vorstellungen und der Gestaltung dieser zu Begriffen und Urtheilen aufgestellt und dabei zugleich, in Beziehung auf den nächsten Zweck des Theätetos, durch den neuen Gedanken ergänzt und vervollständigt, daß Silben und Wörter nicht blos ein aus Theilen bestehendes Ganzes, sondern auch, gleich den allgemeinen Begriffen, eine substantielle Einheit in sich darstellen und durch das ihrer Bildung zu Grunde liegende Gesetz als charakteristisch untereinander verschiedene Einheiten erscheinen. Ebenso genau hängt aber andererseits der Theätetos auch mit dem Parmenides zusammen, dessen Vorläufer er, wie uns die nähere Betrachtung desselben zeigen wird, in einer ganz ähnlichen Weise ist, wie ihm selbst der Kratylos vorangeht. Wir sahen an jener Stelle unsers Gesprächs, wo Sokrates ganz obenhin jener, seiner ersten Jugend angehörigen Zusammenkunft

mit dem greisen Parmenides gedenkt (S. 183), die in dem nächstfolgenden Dialog genauer erzählt wird, die ersten Keime desselben [72]); aber auch von der dialektischen Erörterung der einfachsten Grundbegriffe des denkenden Geistes, die in jenem schwierigen Gespräche versucht wird, finden wir hier, in der Nachweisung, wie diese Begriffe aus dem Gemeinsinn oder der geistigen Anschauung sich hervorbilden, die ersten Anfänge. Auch darin zeigt sich die innige Verwandtschaft der beiden Dialoge, daß in beiden das Wesen der Ideen noch in einem gewissen Dämmerlichte gehalten wird und ihre Dialektik mehr den Charakter der Verstandesreflexion an sich trägt, weshalb auch in beiden ein so großes Gewicht auf Quantitätsbegriffe und überhaupt auf Raum- und Zeitbegriffe gelegt wird, da diese eben den Übergang von den Anschauungen zu den Ideen bilden. So erscheinen nun Kratylos, Theätetos und Parmenides als eine innig verbundene, auf die Ideenlehre mit immer zunehmender Klarheit hinweisende und vorbereitende Trias, welcher als ihre fortsetzende und vollendende Trilogie der Sophist, Staatsmann und Philosoph gegenüberstehen würden, wenn Platon seine Absicht ausgeführt hätte, den letztern Dialog den streng dialektischen Gesprächen als Schlußstein hinzuzufügen. Andererseits aber ist der Theätetos, da in demselben die Dialektik nicht mehr, wie noch im Euthydemos und Menon, auf ethische Fragen bezogen, sondern rein für sich betrachtet wird, als erstes, einleitendes Glied der dialektischen Gesprächsreihe anzusehen, deren unmittelbare Vorstufe dann der Kratylos ganz in derselben Weise ist, wie selbst im gewöhnlichen Unterrichte die Grammatik der Logik vorhergeht, um ihr den Weg zu bereiten. So bildet sich zwischen den einzelnen Gliedern jener dialektischen Tetralogie ein doppeltes Verhältniß, indem sich an den Theätetos hinsichtlich der Form und weil zum Theil dieselben Personen darin vorkommen, der Sophist und Staatsmann am nächsten anschließt, während ihm dem Inhalte nach der Parmenides zunächst steht. Aber auch dadurch ist unser Dialog merkwürdig, daß er die Reihe jener Gespräche abschließt, in welchen Sokrates im Kampfe mit einzelnen sophistischen Lehren und Geistesrichtungen dargestellt wird; denn im Sophisten bekämpft er das ganze Wesen der Sophistik. Erst in den ersten

Büchern der Republik werden wir ihn diesen Kampf wieder aufnehmen sehen. Zugleich ist der Theätetos auch das letzte der gegen den Sensualismus der Protagoreer und die von ihnen einseitig aufgefaßte Lehre des Herakleitos gerichteten Gespräche, wogegen der Parmenides, durch die Entwickelung der aus der Grundansicht der Eleaten hervorgehenden Consequenzen, den ernsten und schwierigen Kampf gegen die Einseitigkeiten des Eleatismus vorbereitet, der im Sophisten durchgefochten wird. Unter den frühern Dialogen sind es namentlich vier, welche im Theätetos nach irgend einer Seite hin ihre Ergänzung finden. Zuerst wird hier die im Protagoras gegen die principlose Ethik dieses Sophisten gerichtete Polemik durch die Widerlegung seiner psychologischen Theorien, des eigentlichen Mittelpunktes seiner Lehre, vervollständigt. Sodann fügt der Theätetos den im Euthydemos aufgestellten Antinomien, die sich hauptsächlich um den Begriff des Wissens drehen, noch einige andere, schwerer zu lösende hinzu und weist zugleich nach, daß sie einzig und allein durch eine psychologische Entwickelung des Denkprocesses gelöst werden können. Wir sahen ferner mehrmals im Laufe unserer obigen Erörterungen, wie die im Menon angeregten Fragen nach dem Unterschiede des Wissens und der Meinung erst hier beantwortet oder doch ihrer Beantwortung näher geführt werden, wie namentlich die sokratische Mäeutik hier viel tiefer aufgefaßt und gründlicher geübt wird; weshalb uns, im Gegensatze zu Schleiermacher und Brandis, (Gesch. der griech.-röm. Philosophie 2, S. 171) der Theätetos in jeder Beziehung als der reifere, mithin später abgefaßte Dialog erscheint. Endlich steht der Theätetos auch in der genauesten Beziehung zum Gorgias, insofern dieser den Sensualismus auf dem Gebiete der Ethik, jener auf dem Felde der Seelenlehre und Dialektik bekämpft; beide sind bestimmt, wie Brandis treffend bemerkt, das Beharrliche und Wesenhafte im Gegensatze gegen das Werdende und Veränderliche, der eine im Gebiete des sinnlichen Bewußtseins, der andere in dem des Erkennens, nachzuweisen. Während alle Dialoge der ersten oder sokratischen Reihe die Foderung aufstellen, alles Handeln und Erkennen zum Wissen zu erheben, wird hier zuerst, nach dem unvollendet gebliebenen Anfange im Menon, die unerläßliche Vorfrage, was das Wissen sei,

nachgeholt und ihrer Lösung nahe gebracht. Wenn nun aber diese Frage schon in den nächstfolgenden Gesprächen durch Hervorhebung der Ideen zur Genüge beantwortet wird, so nehmen die Bücher vom Staat, namentlich das sechste (die bedeutendste Stelle S. 511, am Ende des Buches) und das siebente, die psychologische Entwickelung der die Vorstellungen und Begriffe erzeugenden Seelenthätigkeiten wieder auf und führen sie in einer noch reinern und vollkommenern Weise durch, indem sie den Unterschied des Wissens von der Meinung und der Verstandesreflexion von der Vernunfterkenntniß viel schärfer bestimmen und an der Meinung noch zwei wichtige, hier nicht berührte psychische Momente hervorheben, den Glauben (πίστις) und das bildliche oder symbolische Anschauen (εἰκασία).[74]) Im Phädros erscheint die hier noch nicht vollständig ausgebildete platonische Dialektik in ihrer reifsten Vollendung und der in unserm Gespräche und in den drei folgenden subjectiv nachgewiesene Unterschied zwischen Wahrnehmen, Vorstellung und Wissen wird dort zuerst, eins der vielen Zeichen der spätern Abfassung jenes Dialogs, objectiv, als Gegensatz einer Welt des ewigen Seins und des vergänglichen Scheins, gefaßt. Endlich werden wir im Phädon das begeisterte Lob des beschaulichen Philosophenlebens und seiner Flucht aus dem Treiben der Welt wiederfinden, doch ist demselben dort eine bestimmtere Beziehung auf das gesammte ethisch-religiöse Leben und auf das unsterbliche Wesen des Geistes gegeben.

Aus der Erwähnung des korinthischen Krieges in unserm Dialog geht hervor, daß er nicht vor 394, in welchem Jahre jener Krieg ausbrach, geschrieben sein kann. Wahrscheinlich war Theätetos gleich in dem ersten Kampfe jenes durch sieben Jahre sich hinziehenden Krieges in dem Treffen bei Sikyon, an welchem sechstausend athenische Hopliten Theil nahmen, verwundet worden[75]); wir würden dann die Abfassung unsers Gesprächs spätestens in das Jahr 393 zu setzen haben, da der frische Eindruck des Unfalls, den Platon's junger Freund erlitten hatte, ganz unverkennbar aus der warmen und liebevollen Art hervorleuchtet, mit welcher derselbe hier geschildert und seiner anfänglich wol gefährlich erscheinenden Verwundung und Erkrankung gedacht wird. Bei dieser Annahme wäre der Dialog

etwa sieben Jahre nach der Hinrichtung des Sokrates geschrieben, zu einer Zeit, wo der tiefe Schmerz, der bei der Abfassung des Gorgias noch mit seiner ganzen Schwere auf Platon's Seele lastete, schon jener mildern und beruhigtern Gemüthsstimmung gewichen war, die hier überall vorherrscht [76]); nur in der wegwerfenden Art, mit welcher hier von allem politischen Treiben die Rede ist, vernehmen wir noch einen Nachhall der Bitterkeit, womit in der Vertheidigungsrede und dem Gorgias von dem atheniſchen Staatswesen geredet wird. Da nun wahrscheinlich um dieselbe Zeit Platon seine großen Reisen antrat, die er zunächst nach dem Süden richtete und auf welchen er Kyrene und Ägypten besuchte, so kann entweder angenommen werden, daß er den Theätetos unmittelbar vor seiner Abreise schrieb, um in ihm bei seinem Abschiede seinen wackern megarischen Gastfreunden ein seiner und ihrer würdiges Gastgeschenk und Andenken zu hinterlassen, oder, was wahrscheinlicher ist, daß er ihn, nach erneuerter Bekanntschaft mit dem Theodoros, dessen Vorträgen er nach einer Überlieferung, in welche wir keinen Zweifel zu setzen brauchen [77]), zu Kyrene beiwohnte, bei seinem ohne Zweifel längern Aufenthalt in dieser Stadt verfaßte, wo, neben der mathematischen Richtung des Theodoros und seiner Schule, der flache, an Protagoras erinnernde Sensualismus der Anhänger Aristipp's, auf welchen hier so deutlich Bezug genommen wird, vorherrschte. Die drei folgenden dialektischen Dialoge würden dann der Zwischenzeit angehören, welche Platon wahrscheinlich zwischen der ägyptischen und italischen Reise in Athen zubrachte, und als ein noch großartigeres, durch den Theätetos eingeleitetes Gastgeschenk an Eukleides und dessen Freunde angesehen werden können [78]).

Theätetos, oder die geistige Entbindungskunst.

Einleitendes Gespräch: Terpsion, Eukleides [1]) (zu Mégara).

1
Eukleides. Kömmst du eben vom Lande, Freund Terpsion, 142
oder bist du schon länger hier?

Terpsion. Ziemlich lange schon. Auch sucht' ich dich auf dem Markte und es nahm mich Wunder, daß ich dich nicht aufzufinden vermochte.

Eukl. War ich doch nicht in der Stadt.

Terps. Wo denn sonst?

Eukl. Indem ich nach dem Hafen hinabging, traf ich auf den Theätetos, der vom Lager bei Korinthos nach Athen geschafft wurde [2]).

Terps. Lebend oder todt?

Eukl. Kaum noch lebend. Denn er befindet sich schlecht, theils einiger Wunden wegen, mehr noch aber setzt ihm die im Heere ausgebrochene Krankheit zu.

Terps. Der Durchfall etwa?

Eukl. Ja.

Terps. Ei welch ein Mann schwebt da, wie du sagst, in Gefahr!

Eukl. Wacker und brav, lieber Terpsion; hört' ich doch auch soeben sein Benehmen in der Schlacht von Einigen hoch erheben.

Terps. Das läßt sich denken; weit mehr zu verwundern wär' es, hätt' er sich nicht so benommen. Aber warum ließ er sich nicht hierher nach Megara bringen?

Eukl. Er eilte nach Hause. Bat ich doch selbst darum und rieth dazu, er wollte aber nicht. Und ich gab ihm das Geleite und gedachte auf dem Rückwege wieder des Sokrates und bewunderte denselben, mit welchem Seherblick er, so in andern Fällen, als über Diesen, sich äußerte. Denn kurz vor seinem Tode [3]), denk' ich, traf er auf Diesen, der zum Jünglinge heranreifte, und bewunderte, nachdem er mit ihm verkehrt und sich unterredet hatte, gar sehr seine glücklichen Anlagen. Und als ich nach Athen kam, erzählte er die der Mittheilung sehr werthen Unterredungen, die er mit ihm geführt hatte, und äußerte sich, aus Diesem müsse nothwendig, wenn er zu reiferem Alter gelange, ein sehr einsichtsvoller Mann werden.

Terps. Und seine Rede hat sich, scheint es, als wahr bewährt. Was waren denn das aber für Unterredungen? Könntest du sie mir wol wiedererzählen?

Eukl. So mündlich, beim Zeus, freilich nicht. Aber da-
143 mals schrieb ich mir sogleich, als ich nach Hause kam, Erinnerungen nieder; später aber führt' ich diese bei guter Muße aus dem Gedächtnisse aus und befragte, so oft ich nach Athen kam, den Sokrates weiter um Das, was mir nicht erinnerlich war, und besserte, wenn ich hierher zurückkam, nach; sodaß so ziemlich die ganze Unterredung von mir aufgezeichnet ist.

Terps. Ganz recht, ich hört' es auch früher von dir, und immer fürwahr im Begriff, um die Mittheilung dich zu bitten, hab' ich bisher es verschoben. Was hindert uns aber, jetzt Das vorzunehmen? Denn mir thut es durchaus noth, etwas auszuruhen, da ich vom Lande komme.

Eukl. Gab doch auch ich bis Erinos [4]) dem Theätetos das Geleite, sodaß es mir nicht unangenehm wäre, auszuruhen. Gehen wir aber, und während wir ausruhen, soll mein Sclave uns vorlesen.

Terps. Ganz recht.

Eukl. Hier [5]), lieber Terpsion, ist das Buch. Ich schrieb mir aber die Unterredung nicht so nieder, als ob mir Sokrates sie berichte, wie er sie mir berichtete, sondern als spräche er mit Denen, mit welchen er mir sagte, daß er gesprochen habe; das habe er, sagt' er, mit dem Meßkünstler Theodoros und dem Theätetos. Damit nun in meiner Schrift die die Reden unter-

brechenden Bemerkungen nicht störten, als: Ich sagte oder ich erwähnte, wenn Sokrates selbst gesprochen, oder: Er bejahete es oder er stimmte nicht bei, von dem Antwortenden; so führte ich ihn selbst, indem ich das wegließ, mit Jenen sich unterredend auf.

Terps. Nicht unzweckmäßig, lieber Eukleides.

Eukl. So nimm das Buch, Bursche, und heb' an.

Sokrates. Theodóros [6]). Theätétos.

(In einer zu einer Ringschule gehörigen Säulenhalle.)

Sokr. Nähm' ich, lieber Theodoros, an deinen Mitbürgern in Kyrene mehr Theil, so würd' ich dich, wie es dort hergeht und über Jene befragen, ob von den dortigen Jünglingen einige Eifer für die Meßkunde und die übrigen Theile der Philosophie zeigen. Nun aber sind mir doch die dort minder lieb als die hier, und ich möchte lieber wissen, welche unter den jungen Leuten erregen uns die Erwartung, wacker zu werden; dem forsch' ich selbst, soviel ich vermag, nach und befrage Andere darum, von denen ich sehe, daß die Jünglinge ihren Umgang suchen. Zu dir aber halten sich nicht die wenigsten, und mit Recht, denn du verdienst es so im Übrigen als deiner Meßkunde wegen. Trafst du also auf einen, der Erwähnung verdient, so würde ich das mit Vergnügen hören. 2

Theod. Wohl ist es, lieber Sokrates, der Mühe vollkommen werth, daß ich dir berichte und du vernehmest, welchen noch ganz jungen Mann ich unter euern Mitbürgern gefunden habe. Und wenn er schön wäre, würde ich mich sehr scheuen, so mich zu äußern, damit nicht Jemand von Leidenschaft für ihn mich ergriffen glaube. Nun aber ist er, nimm mir es nicht übel, nicht schön, sondern hat Ähnlichkeit mit dir, die Stülpnase und die hervortretenden Augen, doch Beides in geringerm Grade als du [7]). So sprech' ich sonder Scheu. Sei nämlich 144
überzeugt, daß gewiß von Allen, mit denen ich je zusammentraf — und ich habe mit sehr Vielen verkehrt — ich noch Keinen von der Natur so wundervoll begünstigt erkannte. Denn bei einer schnellen Fassungskraft, wie nicht leicht ein Anderer sie

beſitzt, ausgezeichnet mildes Sinnes und daneben tapfer zu ſein, wie irgend Einer, das hielt ich weder für vereinbar, noch ſeh' ich es ſonſt vereint; ſondern lebhafte, ſcharfſinnige, leicht behaltende Menſchen, wie dieſer, ſind meiſtens auch den Leidenſchaften ergeben, ſtürmen dahin, wie Schiffe, die kein Anker hält, und ſind von Natur mehr tollkühn als tapfer; die ruhigern dagegen ſind zum Lernen ziemlich verdroſſen und zum Vergeſſen ſehr geneigt. Dieſer aber betreibt die Wiſſenſchaften und Nachforſchungen ſo gewandt, ſo ſicher und erfolgreich, mit einer ſtill dahinſtrömendem Oele vergleichbaren Milde, daß man ſich wundert, daß er in dieſem Alter ſo Das vollbringe.

Sokr. Das hör' ich gern. Welches Bürgers Sohn iſt er denn doch?

Theod. Den Namen hab' ich gehört, beſinne mich aber nicht darauf. Doch da befindet er ſich mitten unter den hier Herankommenden. Denn eben ſalbten ſich dieſe ſeine Genoſſen und er ſelbſt in dem äußern Gange; jetzt aber ſcheinen ſie ſich, damit fertig, hieher zu wenden. Siehe doch, ob du ihn kennſt.

Sokr. Ja; es iſt der Sohn des Suniers Euphronios, eines der Schilderung, die du, Freund, von Dieſem entwirfſt, ebenfalls ſehr ähnlichen und auch ſonſt einſt in gutem Rufe ſtehenden Mannes, und gewiß auch ein anſehnliches Vermögen hinterließ er. Aber den Namen des jungen Menſchen weiß ich nicht.

Theod. Theätetos, lieber Sokrates, iſt ſein Name. Doch ſein Vermögen haben, glaub' ich, einige Vormünder vergeudet. Dennoch verdient er auch wegen ſeiner edlen Geſinnung in Geldangelegenheiten Bewunderung, lieber Sokrates.

Sokr. Du ſchilderſt mir einen edlen Charakter. Und heiße mir ihn ſich hierher zu uns ſetzen.

Theod. Das ſoll geſchehen. Theätetos! Hierher, neben den Sokrates!

Sokr. Jawohl, lieber Theätetos, damit ich auch mich ſelbſt betrachten kann, wie etwa mein Geſicht beſchaffen iſt; denn Theodoros ſagt, es ſei dem deinigen ähnlich. Wenn aber jeder von uns Beiden eine Leier hätte und Dieſer ſagte, ſie ſeien gleichgeſtimmt, würden wir da ihm ſogleich Glauben beimeſſen, oder unterſuchen, ob er als Muſikkundiger Das ſage?

Theätetos. Wir unterſuchten's wol.

Sokr. Nicht wahr, befänden wir ihn als ſolchen, vertrauten, wo aber nicht, mistrauten wir ihm?

Theät. Richtig.

Sokr. Jetzt aber denk' ich, müſſen wir, wenn an der Ähnlichkeit unſerer Geſichter uns etwas liegt, unterſuchen, ob er der Malerei kundig oder nicht Das ſagt.

Theät. So ſcheint es mir.

Sokr. Verſteht ſich denn nun Theodoros auf Malerei? 145

Theät. Nein, ſoviel ich wenigſtens weiß.

Sokr. Auch nicht einmal auf Meßkunde?

Theät. Ei gewiß vollkommen, lieber Sokrates.

Sokr. Auch wol auf Sternkunde, Rechnen und Muſik, und Alles, was auf Geiſtesbildung ſich bezieht?

Theät. Ich denke doch.

Sokr. Wenn er alſo zu Lob oder Tadel körperliche Ähnlichkeit an uns zu finden behauptet, dann verdient er nicht, daß wir ihm beſondere Aufmerkſamkeit ſchenken.

Theät. Wol nicht.

Sokr. Wie aber, wenn er die Seele eines von Beiden in Bezug auf Tugend und Weisheit erhöbe? Wäre Das für Den, der es hörte, nicht eine hinreichende Veranlaſſung, den Geprieſenen zu prüfen, für dieſen aber bereitwillig ſich ſelbſt zu zeigen?

Theät. Ja wohl, lieber Sokrates.

Sokr. Demnach, mein geliebter Theätetos, ziemt es dir 3
dich zu zeigen, mir aber, dich zu prüfen; denn ſei verſichert, Theodoros hat gegen mich Viele, Heimiſche und Fremde, gelobt, aber gewiß wie dich jetzt noch Keinen.

Theät. Das wäre ſchön, lieber Sokrates; aber ſiehe wol zu, ob es nicht Scherz war.

Sokr. Das iſt nicht die Weiſe des Theodoros. Nimm vielmehr dein Zugeſtändniß nicht unter dem Vorwande zurück, Dieſer rede im Scherz, damit er nicht auch noch es zu bezeugen genöthigt werde; denn es wird durchaus Niemand ihn der Unwahrheit zeihen; ſondern beharre getroſt bei deiner Zuſage.

Theät. Wenn du meinſt, muß ich Das wol thun.

Sokr. Sage mir denn, du lernst beim Theodoros Einiges von der Meßkunde?

Theät. Ja.

Sokr. Und von der Sternkunde, der Ton- und der Rechenkunst?

Theät. Gewiß ist es wenigstens mein Bemühen.

Sokr. Ist es doch auch das meinige, lieber Sohn, bei Diesem und den Andern, von denen ich glaube, daß sie etwas davon verstehen. Dennoch bin ich zwar im Übrigen in diesen Dingen etwas bewandert, habe aber ein kleines Bedenken, was ich mit dir und diesen Jünglingen da erwägen muß. Und sage mir: heißt nicht lernen darin, was Einer lernt, weiser werden?

Theät. Was sonst?

Sokr. Durch die Weisheit aber sind die Menschen weise?

Theät. Ja.

Sokr. Ist Das aber von der Erkenntniß verschieden?

Theät. Was denn?

Sokr. Die Weisheit. Oder sind wir nicht in Dem, dessen wir kundig sind, auch weise?

Theät. Worin sonst?

Sokr. Also ist Weisheit und Erkenntniß Dasselbe?

Theät. Ja.

Sokr. Das eben ist's, was mir Zweifel schafft und worüber ich bei mir nicht ganz ins Klare kommen kann, was die Erkenntniß doch eigentlich ist. Können wir Das wol sagen? Was
146 meint ihr? Wer von uns möchte wol zuerst Das beantworten? Wer aber falsch antwortet und fortwährend falsch antwortet, der kommt, wie die Knaben beim Ballspiel sprechen, auf die Eselsbank [8]); wer aber ohne Fehlgriff durchkömmt, der ist unser König [9]) und kann vorschreiben, welche Frage er aufgestellt wissen will. Warum schweigt ihr? Ich werde doch nicht etwa aus Forschbegier unhöflich, lieber Theodoros, indem ich wünsche eine Unterredung unter uns anzuregen und daß wir miteinander befreundet und gesprächig werden?

Theod. Das, lieber Sokrates, dürfte nichts weniger als unhöflich sein; fodere vielmehr einen der Jünglinge dir zu antworten auf. Denn ich bin an eine solche Wechselrede nicht ge-

wöhnt und sogar zu alt dazu, um mich mit daran zu gewöhnen; für Diese da dürfte sich aber Das wol schicken und sie würden so weit mehr Fortschritte machen; denn in der That ist die Jugend geschickt, in Allem sich zu vervollkommnen. Laß nur, wie du begannst, nicht ab vom Theätetos, sondern befrag' ihn.

Sokr. Hörst du wol, lieber Theätetos, was Theodoros sagt? Weder wirst du, denk' ich, ihm widerstreben wollen, noch ziemt es sich überhaupt für einen Jüngern, der Auffoderung eines verständigen Mannes in solchen Dingen kein Gehör zu geben. Sage vielmehr wacker und unverzagt, was scheint dir Erkenntniß zu sein?

Theät. Wohl ziemt es mir zu gehorchen, lieber Sokrates, da ihr es verlangt; denn gewiß werdet ihr, sollt' ich auch in Etwas mich versehen, mich zurechtweisen.

Sokr. Ja wohl, wenigstens wenn wir es vermögen.

Theät. So scheint mir also Das, was einer vom Theodoros erlernen kann, als Meßkunde und die eben von dir erwähnten Wissenschaften, Erkenntniß, und ferner auch das Schustern und die Kunstfertigkeiten der übrigen Werkmeister, alle und jede, nichts als Erkenntniß zu sein.

Sokr. Edel und freigebig, mein Lieber, gibst du, um Eines angesprochen, statt des Einfachen Vieles und Mannichfaltiges.

Theät. Was meinst du doch damit, lieber Sokrates?

Sokr. Vielleicht irr' ich mich; doch was ich denke, will ich dir sagen. Du verstehst doch unter Schustern nichts Anderes als die Kenntniß des Verfertigens von Schuhen?

Theät. Nein.

Sokr. Ferner unter Tischlerei? doch nichts Anderes als die Kenntniß des Verfertigens hölzerner Geräthschaften?

Theät. Auch das nicht.

Sokr. Bei beiden also bestimmst du Das, wovon Etwas die Kenntniß ist?

Theät. Ja.

Sokr. Das aber, lieber Theätetos, war doch die Frage nicht, wovon etwas die Kenntniß sei und wieviel es deren gebe; denn wir thaten sie nicht, um diese zusammenzuzählen,

sondern um zu erfahren, was Erkenntniß selber sei. Oder hab' ich nicht recht?

Theät. Ei gewiß, vollkommen.

147 Sokr. Erwäge doch auch Folgendes. Wenn uns Jemand über etwas Geringfügiges und Alltägliches befragte, wie über den Thon, was er sei, und wir ihm antworteten: Der Thon der Töpfer, der Thon der Ofenverfertiger und der Thon der Ziegelbrenner, würden wir uns nicht lächerlich machen?

Theät. Vielleicht.

Sokr. Zuerst wol, indem wir meinten, der Fragsteller werde irgend aus unserer Antwort klug, wenn wir sagten der Thon, möchten wir nun hinzusetzen, daß seiner der Spielzeugverfertiger oder irgend ein anderer Werkmeister sich bedient. Oder meinst du, daß Jemand einen Ausdruck versteht, wenn er Das nicht kennt, was er bezeichnet?

Theät. Keineswegs.

Sokr. So versteht Einer also auch nicht das Kenntniß des Schuhmachens, weiß er nicht was Kenntniß ist.

Theät. Freilich nicht.

Sokr. Was Schuhmachen, was irgend eine andere Kunst sei, begreift also nicht, wer nicht, was Kenntniß ist, weiß.

Theät. So ist's.

Sokr. Wer befragt wird: was Kenntniß ist? gibt also eine lächerliche Antwort, wenn er den Namen irgend einer Kunst nennt; denn er nennt die Kenntniß von Etwas, ohne darum befragt zu sein.

Theät. Natürlich.

Sokr. Ferner, da er ganz schlicht und kurz antworten konnte, nimmt er einen endlosen Umweg. So konnte er auf die Frage nach dem Thone schlicht und einfach erwidern, Thon sei eine mit Wasser versetzte Erdart, und übergehen, wer sich ihrer bediene.

5 Theät. So, lieber Sokrates, erscheint es jetzt wenigstens leicht; du scheinst mir aber eine Frage aufzustellen, wie neulich bei einer Unterredung sie auch uns in den Sinn kam, mir und deinem Namensvetter da, dem Sokrates [10]).

Sokr. Welche denn, lieber Theätetos?

Theät. Über die Quadrate zeichnete Theodoros da uns etwas

vor, indem er vom dreifüßigen und fünffüßigen zeigte, daß sie im Längenmaß mit dem einfüßigen nicht ausmeßbar seien, und so nahm er jedes einzeln vor bis zum siebenzehnfüßigen, bei diesem blieb er zufällig eben stehen. Uns aber kam etwas der Art in den Sinn: da sich die Anzahl der Quadrate als unendlich darstellte, zu versuchen, Das in Einen Ausdruck zusammenzufassen, um damit alle diese Quadrate zu bezeichnen.

Sokr. Fandet ihr denn etwas der Art?

Theät. Meinem Bedünken nach schien es so. Erwäge auch du es.

Sokr. Sag' an.

Theät. Wir theilten die gesammten Zahlen in zwei Classen; die einen, die durch Vervielfältigung einer Zahl mit sich selbst entstehen, verglichen wir ihrer Gestalt nach mit dem Quadrate und nannten sie viereckige und gleichseitige.

Sokr. Und recht passend.

Theät. Die dazwischen liegenden nun, zu denen auch drei, fünf und jede gehört, die nicht aus zwei gleichen Factoren sich 148
erzeugen läßt, sondern wo die größere mit der kleinern oder die kleinere mit der größern vervielfältigt wird und die stets eine größere und kleinere Seite umschließt, die verglichen wir der Gestalt nach dem Rechteck und nannten sie rechteckige.

Sokr. Sehr schön; aber wie weiter?

Theät. Die Körperseiten nun, welche die gleichseitige, als Quadratfläche dargestellte Zahlengröße einschließen, bestimmten wir als Längen, die die überragenden einschließenden aber als Quadratflächen, als im Längenmaße durch jene nicht ausmeßbar, wol aber durch die ihnen entsprechenden Flächen. Und hinsichtlich der Körper in ähnlicher Weise [11]).

Sokr. Unvergleichlich, lieben Kinder, sodaß mir Theodoros nicht des falschen Zeugnisses schuldig scheint.

Theät. Jedoch auf deine Frage, lieber Sokrates, über die Erkenntniß, vermöcht' ich nicht so, wie über Länge und Fläche, zu antworten; und doch scheinst du eine solche Antwort zu verlangen, sodaß Theodoros umgekehrt als unwahr erscheint.

Sokr. Ei wie? Hätte er deine Schnelligkeit erhoben und gesagt, unter allen Jünglingen sei ihm noch nie ein so guter

Läufer vorgekommen, du wäreſt aber im Wettlauf von einem kräftigen und vor Allen ſchnellen beſiegt worden, erſchiene dir dann das Lob deſſelben minder wahr?

Theät. Mir wenigſtens nicht.

Sokr. Hältſt du denn aber, was Erkenntniß ſei aufzufinden, für etwas Kleines, wie ich vorhin es nannte [12]), und nicht durchaus Schwieriges?

Theät. Ja, beim Zeus! dafür halt' ich's, ja, für eines der Schwierigſten.

Sokr. Darum ſei deinetwegen unbeſorgt; vertraue einigermaßen dem Urtheile des Theodoros und zeige in jeder Weiſe Eifer, ſo in Anderm, als dir einen Begriff zu bilden von Dem, was doch wol Erkenntniß iſt.

Theät. Wenn es an meinem Eifer liegt, ſoll es zu Tage kommen, lieber Sokrates.

6 Sokr. Wohlan denn, gingſt du doch eben auf gutem Wege voran; verſuch' es, die über die Quadratzahlen gegebene Antwort nachzuahmen, und wie du dieſe, deren viele ſind, unter Einer Vorſtellung zuſammenfaßteſt, ſo auch die vielartigen Kenntniſſe durch Eine Erklärung zu bezeichnen.

Theät. Aber du mußt wiſſen, lieber Sokrates, daß ich oft Dem nachzuſinnen unternommen habe, indem ich die von dir in Umlauf gebrachten Fragen vernahm; aber ich kann mich weder überzeugen, daß ich ſelbſt etwas Ausreichendes vorbringe, noch höre ich Andere die Sache ſo beſtimmen, wie du es durchaus verlangſt; und doch kann ich auch wieder die Hoffnung nicht aufgeben, daß es noch geſchehen werde.

Sokr. Leideſt du doch an Geburtswehen, lieber Theätetos, da du nicht gedankenleer, ſondern gedankenſchwanger biſt.

Theät. Ich weiß es nicht, lieber Sokrates, ſage dir aber, wie es mir ergeht.

149 Sokr. Ei haſt du denn, du drolliger Menſch, nicht gehört, daß ich der Sohn einer ſehr rüſtigen und würdevollen Hebamme, der Phänärete, bin?

Theät. Das hab' ich wol ſchon gehört.

Sokr. Haſt du auch gehört, daß ich dieſelbe Kunſt übe?

Theät. Keineswegs.

Sokr. Ja, deß ſei gewiß; doch verrathe mich nicht gegen

die Andern; denn es blieb unbemerkt, daß ich diese Kunst besitze. Jene aber, als davon nicht unterrichtet, sagen nicht Das von mir aus, sondern, daß ich der seltsamste Mensch sei und die Menschen in Verlegenheit bringe. Hast du etwa auch Das gehört?

Theät. Ja.

Sokr. Willst du nun den Grund davon hören?

Theät. Sehr gern.

Sokr. Denke dir die ganze Beschaffenheit des Hebammengeschäfts und du wirst leichter begreifen, was ich sagen will. Du weißt doch wol, daß keine derselben andere Frauen entbindet, während sie selbst noch schwanger wird und Kinder gebiert, sondern sie sind bereits nicht mehr im Stande zu gebären.

Theät. Ja, allerdings.

Sokr. Das rühre nämlich, sagen sie, von der Artemis her, indem ihr, der selbst nicht Gebärenden, die Geburtshilfe anheimfiel. Den Unfruchtbaren verlieh sie daher das Entbinden nicht, weil die menschliche Natur zu schwach zur Erlangung einer Kunst ist, worin sie selbst keine Erfahrung hat; sondern den ihres Alters wegen nicht Gebärenden übertrug sie es, dadurch die Ähnlichkeit mit ihr selbst zu ehren.

Theät. Natürlich.

Sokr. Ist nicht auch Das natürlich und nothwendig, daß die Hebamme eher als eine Andere erkenne, wer schwanger sei oder nicht?

Theät. Ja wohl.

Sokr. Und die Hebammen vermögen doch auch durch Arzneimittel und Besprechungen die Wehen zu erregen und, wenn sie wollen, zu mildern, eine schwere Geburt zu befördern und wenn sie, während die Frucht noch unreif ist, eine Fehlgeburt für nöthig erachten, diese zu bewirken?

Theät. So ist's.

Sokr. Hast du auch Das an ihnen bemerkt, daß sie die geschicktesten Freiwerberinnen [13]) sind, da sie vollkommene Einsicht besitzen, welches Weib und welcher Mann sich verbinden müssen, um die besten Kinder zu erzeugen?

Theät. Das ist mir eben nicht bekannt.

Sokr. Doch mußt du wissen, daß sie darauf sich mehr

einbilden als auf das Durchschneiden der Nabelschnur. Denn bedenke, hältst du die Pflege und das Einsammeln der Früchte des Bodens und dann die Einsicht, welchem Boden man gewisse Pflanzen und Samen anvertrauen müsse, für die Aufgabe derselben, oder verschiedener Künste?

Theät. Nicht doch, für die derselben.

Sokr. Beim Weibe aber, lieber Freund, scheint dir da das Eine die Aufgabe dieser, das Einsammeln aber jener Kunst?

Theät. Wahrscheinlich ist das wenigstens nicht.

Sokr. Das nicht. Aber wegen des ungehörigen und nicht kunstgerechten Zusammenbringens eines Mannes und Weibes, was man Verkuppeln nennt, meiden die Hebammen, als ehrbare Frauen, auch die Freiwerberei, aus Besorgniß, durch diese die Anschuldigung jener sich zuzuziehen; da doch den Hebammen, die es wirklich sind, allein wol das richtige Vermitteln von Ehen zukömmt.

Theät. Offenbar.

Sokr. So wichtig ist das Geschäft der Hebammen; doch steht es dem meinigen nach. Denn bei den Frauen kommt es nicht vor, daß sie bald Trugbilder, bald wirkliche Kinder gebären und daß beide nicht leicht zu unterscheiden sind. Denn wenn es vorkäme, so wäre es für die Hebammen das Wichtigste und Schönste, das Wahre und Scheinbare zu unterscheiden. Oder meinst du nicht?

Theät. Ja.

Sokr. Meine Entbindungskunst aber hat die andern Vorzüge mit der Jener gemein, unterscheidet sich aber dadurch, daß sie Männer, nicht Frauen entbindet und auf das Gebären ihrer Seelen, nicht ihrer Leiber Acht hat. Das aber ist der größte Vorzug unserer Kunst, daß sie auf alle Weise zu prüfen vermag, ob des Jünglings Nachdenken ein Trugbild oder einen Irrthum gebäre, oder etwas Tüchtiges und Wahres. Das wenigstens habe auch ich mit den Hebammen gemein. Ich bin unfruchtbar an Weisheit, und der Vorwurf, den mir schon Viele machten, daß ich Andern Fragen vorlege, selbst aber über nichts Bescheid geben kann, weil es an Weisheit mir durchaus fehlt, ist gegründet. Davon liegt aber darin der Grund: Zu entbinden nöthigt mich der Gott, das Erzeugen wehrt er mir.

So bin fürwahr ich ſelbſt nicht beſonders weiſe, noch hab' ich einen Fund der Art, der ein Erzeugniß meines Geiſtes iſt. Von den ſich an mich Anſchließenden aber erſcheinen Einige anfangs ſehr ungelehrig, Alle aber, denen der Gott es geſtattet, machen bei fortgeſetztem Umgang wunderbare Fortſchritte, wie es ihnen ſelbſt und vorzüglich auch Andern bedünkt. Und Das liegt zu Tage, ohne von mir je etwas zu lernen, ſondern weil ſie viel Schönes ſelbſt durch ſich ſelbſt fanden und es feſthielten. Die Entbindung aber bewirkt der Gott und auch ich. Das erhellt daraus: Schon Viele, die Das nicht wußten und es ſich ſelbſt beimaßen, mich aber gering achteten, verließen mich, entweder aus eigenem Antriebe oder von Andern überredet, früher als ſie ſollten; nachdem ſie aber mich verlaſſen, brachten ſie hinfort, vermöge ihres ſchlechten Umgangs, Fehlgeburten zu Tage, ließen das von mir Entbundene durch ſchlechtes Auferziehen verkümmern, indem ſie Irrthümer und Trugbilder höher als das Wahre achteten, und erſchienen zuletzt ſich und Andern als unwiſſend. Einer von Dieſen war Ariſteides, des Lyſimachos 151
Sohn [14]), und ſo ſehr viele Andere. Mit einigen von Dieſen, wenn ſie, meines Umgangs bedürftig, wiederkommen und Alles deshalb aufbieten, verbietet mir die göttliche Warnungsſtimme, die ſich mir vernehmen läßt, umzugehen, bei Andern aber geſtattet ſie es und dieſe machen dann wieder Fortſchritte. Auch darin fürwahr geht es den an mich ſich Anſchließenden ebenſo wie den Gebärerinnen. Sie empfinden nämlich Geburtswehen und fühlen ſich bei Tag und bei Nacht weit mehr beunruhigt, als Jene. Dieſe Geburtswehen vermag meine Kunſt zu erregen und auch zu beſchwichtigen. So geht es mit Dieſen. Bisweilen aber, lieber Theätetos, bringe ich Diejenigen, die ich eben nicht für ſchwanger halte, ſehr wohlwollend an den Mann, und treffe es, verzeihe mir der Gott ſolche Rede, ganz richtig, weſſen Umgang ihnen von Nutzen ſein dürfte. Viele habe ich beim Prodikos, Viele bei andern weiſen und gottbegabten Männern untergebracht [15]). Darüber aber habe ich darum gegen dich, mein Beſter, ſo ausführlich mich geäußert, weil ich, wie du ja auch ſelbſt glaubeſt, vermuthe, du fühleſt, mit einer Geiſtesfrucht ſchwanger, Geburtswehen. Wende dich alſo an mich, als den Sohn einer Hebamme und ſelbſt der Entbindungskunſt Kun-

digen und beeifre dich, so gut du kannst, meine Fragen zu beantworten. Halte ich aber, bei Betrachtung Dessen, was du etwa sagst, Einiges für ein Trugbild und unwahr, entfern' ich es und werf' es weg, so gerathe nicht in Zorn, wie die zum ersten Male Gebärenden, wegen ihrer Kindlein. Denn in solche Leidenschaft, mein Vortrefflicher, geriethen schon Viele gegen mich, sodaß sie grade auf mich loszubeißen im Begriff sind, wenn ich irgend eine Faselei ihnen wegnehme, und nicht glauben, daß ich Das in wohlwollender Absicht thue, weit entfernt von der Überzeugung, daß kein Gott dem Menschen übel will, noch daß ich so etwas aus Übelwollen thue, sondern weil es mir durchaus nicht gestattet ist einen Irrthum zuzugeben und die Wahrheit zu unterdrücken.

8 Versuche also noch einmal, lieber Theätetos, vom Anfang an zu sagen, was doch Erkenntniß sei, sprich aber nie, daß du es nicht vermögest; denn, so Gott will und du dich wacker zeigst, wirst du es vermögen.

Theät. Gewiß, lieber Sokrates, auf eine solche Auffoderung von dir wäre es schimpflich, wollte man nicht auf alle Weise sich beeifern zu sagen, was man weiß. Der etwas Erkennende scheint mir nun Das wahrzunehmen, was er erkannte und Erkenntniß ist, wenigstens wie es jetzt sich ergibt, weiter nichts als ein Wahrnehmen.

Sokr. Wacker und brav, mein Sohn; so ziemt es sich seine Meinung auszusprechen. Aber wohlan, laß es gemeinschaftlich uns betrachten, ob es eine rechte Geburt oder ein Windei ist. Wahrnehmen, sagst du, ist Erkenntniß?

Theät. Ja.

Sokr. Fürwahr, keine schlechte Erklärung von Erkenntniß scheinst du da aufgestellt zu haben, sondern die auch Protagoras
152 zu geben pflegte. Er drückte aber Dasselbe in etwas anderer Weise aus. Denn er sagt wol: Das Maß aller Dinge sei der Mensch, der seienden, daß sie sind, der nichtseienden, daß sie nicht sind. Du hast es doch wol gelesen?

Theät. Das hab' ich und oft.

Sokr. Nicht wahr, er meint es ohngefähr so: wie Jedes mir erscheint, so ist's für mich, wie aber dir, so dagegen für dich? Ein Mensch aber bin ich und du.

Theät. Spricht er doch so sich aus.

Sokr. Nun ist's nicht wahrscheinlich, daß ein weiser Mann Unüberlegtes rede; laß also uns ihm folgen. Friert nicht bisweilen, wenn derselbe Wind weht, der Eine von uns, der Andere nicht? Und der Eine wenig, der Andere aber sehr?

Theät. Allerdings.

Sokr. Werden wir nun dann den Windeshauch an und für sich kalt oder nicht kalt nennen? Oder werden wir dem Protagoras Glauben schenken, daß er für den Frierenden kalt, für den Nichtfrierenden es nicht sei?

Theät. Natürlich.

Sokr. Nicht wahr, so erscheint er Jedem von Beiden?

Theät. Ja.

Sokr. Das Erscheint ist aber das Wahrnehmen?

Theät. Freilich.

Sokr. Erscheinung und Wahrnehmung sind also Dasselbe bei dem Warmen und Allem der Art. Denn wie es Jeder wahrnimmt, so dürfte es für Jeden auch zu sein scheinen.

Theät. Natürlich.

Sokr. Demnach bezieht sich Wahrnehmung stets auf Das, was da ist, und ist, da sie Erkenntniß ist, untrüglich.

Theät. So erscheint es.

Sokr. War nun, bei den Chariten! Protagoras wol ein Hochweiser, und stellte uns, dem großen Haufen, Das nur als Räthsel hin, theilte aber die Wahrheit als Geheimniß seinen Schülern mit?

Theät. Wie meinst du Das, lieber Sokrates?

Sokr. Ich will dir eine gar nicht verwerfliche Auseinandersetzung mittheilen; daß nichts nämlich Eines und für sich bestehend sei und du wol mit Recht nichts als Etwas und irgendwie beschaffen bezeichnen könnest, sondern daß, wenn du es groß nennst, es auch als klein erscheinen werde, wenn schwer, als leicht und so in Allem, indem nichts Eines, oder Etwas, oder irgendwie beschaffen sei. Alles, wovon wir, ohne uns richtig auszudrücken, sagen: es sei, wird durch Umschwung, Bewegung und gegenseitige Vermischung; denn nie ist Etwas, sondern stets wird es. Und darin stimmen alle Weisen, der Reihe nach, mit Ausnahme des Parmenides, überein, Protagoras,

Herakleitos und Empedokles. Auch die vorzüglichsten der Dichter in beiden Dichtungsarten, in der Komödie Epicharmos und in der Tragödie Homéros [16]). Denn indem er sagt: [17])

Auch den Okeanos, unsre Geburt, und Tethys die Mutter,

hat er Alles für Erzeugnisse der Strömung und Bewegung erklärt. Oder scheint er Das dir nicht zu sagen?

Theät. Meiner Meinung nach.

9 Sokr. Wer könnte nun noch gegen ein solches Heer, den
153 Homeros an der Spitze, Zweifel erheben, ohne sich lächerlich zu machen?

Theät. Nicht leicht, lieber Sokrates.

Sokr. Gewiß nicht, mein Theätetos, da auch Das hinreichende Beweise für diese Ansicht sind, daß die Bewegung den Schein des Seins und das Werden bewirkt, die Ruhe aber das Nichtsein und Untergehen; denn die Wärme und das Feuer selbst, welche doch alles Übrige erzeugen und gedeihen lassen, werden durch Umschwung und Reibung, diese aber durch Bewegung erzeugt. Oder sind Das nicht Mittel zur Erzeugung des Feuers?

Theät. Wohl sind sie Das.

Sokr. Und das Geschlecht der Thiere wird doch auf dieselbe Weise erzeugt?

Theät. Wie sollt' es nicht?

Sokr. Geht nicht ferner der Körper Gesundheit durch Ruhe und Trägheit zu Grunde, und wird größtentheils durch Leibesübungen und Bewegung erhalten?

Theät. Ja.

Sokr. Erwirbt nicht ferner die Gesundheit der Seele durch Lernen und Übung, was Bewegungen sind, Kenntnisse und bewahrt sie und wird erhöht, gewinnt aber durch Ruhe, das heißt Mangel an Übung und Lernbegier, nicht an Kenntnissen und vergißt das etwa Erlernte?

Theät. Ja wohl.

Sokr. Das Eine also, Bewegung, ist etwas Gutes in Bezug auf Leib und Seele, das Andere das Gegentheil?

Theät. Natürlich.

Sokr. Soll ich dir also noch Windesstille, Meeresglätte und diesen Ähnliches dafür anführen, daß die Zustände der

Ruhe Fäulniß und Verderben, die entgegengesetzten Gedeihen bewirken? Und soll ich, deine Zustimmung zu erzwingen, den angeführten Gründen die Krone aufsetzen, indem ich noch hinzufüge, daß unter der goldenen Kette [18]) Homeros nichts Anderes als die Sonne versteht und andeutet, daß, so lange der Kreislauf und die Sonne in Bewegung ist, Alles besteht und erhalten wird, unter den Göttern und den Menschen. Sollte Das aber wie gebunden stille stehen, dann würde Alles untergehen und das Oberste, wie man zu sagen pflegt, zu unterst gekehrt.

Theät. Mir wenigstens scheint er Das, was du da sagst, anzudeuten, lieber Sokrates.

Sokr. Fasse also, mein Bester, die Sache so: Daß zuerst 10
in Bezug auf die Augen Das, was du weiße Farbe nennst, nicht ein Besonderes für sich, außerhalb deiner Augen oder in denselben Befindliches sei, noch weis' ihm eine Stelle an. Denn dann wär' es schon ein an einer Stelle Seiendes und Beharrendes und nicht ein im Entstehen Werdendes.

Theät. Wie denn sonst?

Sokr. Folgen wir der eben gegebenen Erklärung, indem wir nichts als für sich bestehend annehmen; so wird uns die schwarze und die weiße und irgend eine andere Farbe erscheinen, als entstanden aus dem Zusammentreffen des Blickes mit der ihm entsprechenden Bewegung, und was wir die einzelnen Farben nennen, ist weder das Berührte, noch das Berührende, 154
sondern etwas dazwischen in Jedem eigenthümlicher Beschaffenheit Entstandenes. Oder möchtest du wol behaupten, wie jede Farbe dir erscheint, so erscheine sie auch dem Hunde und irgend einem andern Thiere?

Theät. Beim Zeus! Das möcht' ich nicht.

Sokr. Wie weiter? Erscheint einem andern Menschen irgend etwas ebenso wie dir? Bist du Deß gewiß, oder vielmehr, daß es nicht einmal dir selber als Dasselbe erscheint, weil dein eigener Zustand nie derselbe ist?

Theät. Dieses scheint mir wahrscheinlicher als Jenes.

Sokr. Wäre also Das, was wir ausmessen oder betasten, groß oder weiß oder warm, würde es nicht, auf irgend ein Anderes treffend, zu einem Andern, ohne sich selbst zu verändern?

Wäre dagegen das Ausmeſſende oder Betaſtende Jegliches von Dieſen, würde es nicht durch das Hinzutreten eines Andern oder eine mit Dieſem vorgegangene Veränderung zu einem Andern, ohne ſich ſelbſt zu verändern? Denn jetzt, lieber Freund, dürften wir leicht uns genöthigt ſehen, gar Wunderſames und Lächerliches auszuſagen, wie Protagoras ſagt, und Jeder, der dieſelbe Behauptung, wie er, durchzuführen verſucht.

Theät. Wie und was meinſt du denn?

Sokr. Vernimm ein leichtes Beiſpiel und du wirſt Alles begreifen, was ich ſagen will. Von ſechs Würfeln wirſt du, wenn du mit vieren ſie vergleichſt, ſagen, es ſeien mehr und zwar anderthalbmal ſoviel, mit zwölfen aber weniger und zwar die Hälfte; und es iſt nicht einmal zuläſſig, ſich anders auszudrücken. Oder würdeſt du es zulaſſen?

Theät. Das würd' ich nicht.

Sokr. Wie alſo? Wenn Protagoras oder ſonſt Einer dich fragte: Iſt's möglich, lieber Theätetos, daß etwas auf andere Weiſe, als durch Zunahme größer oder mehr werde? Was wirſt du antworten?

Theät. Wollt' ich blos, was auf dieſe Frage mich bedünkt, antworten, ſagt' ich: Es iſt nicht möglich; mit Rückſicht auf die frühere aber, um mir nicht Widerſprechendes zu ſagen, es ſei es.

Sokr. Schön, bei der Here, Freund, ja göttlich! Doch wenn du antworteſt: Es ſei es, wird dir es, wie beim Euripides gehen [19]): die Zunge nämlich wird uns unwiderlegt beiben, nicht aber der Geiſt.

Theät. Richtig.

Sokr. Wären wir nun, ich und du, gewandt und weiſe, da wir den Geiſt in jeder Beziehung durchforſchten, würden wir dann weiter, zum Überfluß, Einer mit dem Andern es verſuchen, und in Sophiſtenweiſe einen ſolchen Kampf beginnend, gegenſeitig Behauptungen durch Behauptungen darniederſchlagen: nun aber wollen wir als Laien die Sache an und für ſich betrachten, wie doch unſere Vorſtellungen beſchaffen ſind, und ob ſie uns mit ſich ſelbſt im Einklang oder Das nicht im Geringſten zu ſein ſcheinen.

Theät. Das wäre auch mein lebhafter Wunſch.

Sokr. Gewiß auch der meinige. Da dem nun also ist, 11
was sollen wir nun Anderes thun, als ganz gemach, da wir Zeit dazu die Fülle haben, die Untersuchung erneuern, ohne ungeduldig zu werden, sondern in der That uns selbst durchforschen, wie doch irgend diese Vorstellungen in uns beschaffen sind. Nachdem wir diese zuerst betrachteten, werden wir, denk' 155
ich, behaupten, daß nimmerdar je Etwas weder dem Umfange, noch der Zahl nach größer oder kleiner werde, so lange es selbst sich selbst gleichbleibt. Nicht so?

Theät. Ja.

Sokr. Zweitens aber, Etwas, dem weder Etwas hinzugefügt, noch entzogen werde, das wachse weder, noch schwinde es, sondern bleibe stets sich gleich.

Theät. Ja, durchaus.

Sokr. Nicht auch ein Drittes, was Etwas früher nicht war, Das könne es später nicht sein, ohne es geworden zu sein, oder zu werden?

Theät. Gewiß, so scheint es.

Sokr. Diese drei Zugeständnisse nun streiten, mein' ich, mit sich selbst in unserer Seele, wenn wir Das mit den Würfeln anführen, oder behaupten, daß ich, ein Mann in diesem Alter, ohne gewachsen zu sein oder das Gegentheil erfahren zu haben, binnen Jahresfrist größer bin als du, der Jüngling, und später kleiner, indem ich an Größe nicht abgenommen, wohl aber du zugenommen hast. Denn ich bin doch später, was ich vorher nicht war, ohne es geworden zu sein; aber ohne daß ich es ward, etwas geworden zu sein, ist unmöglich, und ohne an Größe etwas einzubüßen, konnt' ich nicht kleiner werden. Und so verhält es sich in tausend und aber tausend Fällen, wenn wir Das zugeben. Denn du fassest doch, was ich sage, lieber Theätetos; scheinst du mir doch in dergleichen Dingen gar nicht unerfahren zu sein.

Theät. Und, bei den Göttern! lieber Sokrates, ich wundere mich gar sehr, wie Das doch zusammenhängt, und bisweilen überkömmt mich wirklich, wenn ich darauf hinblicke, ein Schwindel.

Sokr. Offenbar, lieber Freund, beurtheilt Theodoros deine Naturanlage nicht übel. Denn das Sichverwundern ist ein

einem Philosophen sehr angemessenes Gefühl; liegt doch in nichts sonst der Anfang der Philosophie und der Dichter, der Iris eine Tochter des Thaumas [20]) nannte, scheint ihre Herkunft nicht übel anzugeben. Aber begreifst du nun bereits, weshalb Das sich so verhält, wonach wir behaupten, daß Protagoras sich so ausdrücke, oder noch nicht?

Theät. Noch kommt es mir nicht so vor.

Sokr. So wirst du mir es wol Dank wissen, wenn ich mit dir die verborgen liegende Wahrheit der Ansicht eines, oder vielmehr mehrer angesehener Männer erforsche?

Theät. Wie sollt' ich es nicht und zwar den herzlichsten?

12 Sokr. Siehe dich wohl um, daß kein Ungeweihter zuhöre. Das sind aber Diejenigen, die glauben, nur Dasjenige sei, was sie gradezu mit Händen greifen können; Handeln und Entstehen und alles Nichtsichtbare aber nicht für Etwas, was da wirklich ist, gelten lassen.

Theät. Da sprichst du ja von recht starrköpfigen und widerspenstigen Menschen, lieber Sokrates.

156 Sokr. Wohl fehlt es ihnen sehr an Bildung, lieber Sohn. Da sind Andere, deren Geheimnisse ich dir mitzutheilen im Begriffe bin, weit geistreicher. Das, wovon sie ausgehen und wovon auch Alles, was wir jetzt sagten, abhängig ist, ist Folgendes: Alles sei Bewegung und außer dieser sei nichts, es gebe aber zwei Arten der Bewegung, beide in unendlicher Menge, das Wesen der einen aber bestehe im Wirken, das der andern im Leiden. Die Erzeugnisse der Wechselwirkung und des Zusammentreffens beider seien aber der Zahl nach unendlich, doch doppelter Art, theils Wahrgenommenes, theils Wahrnehmung, die stets mit dem Wahrgenommenen eintrete und erzeugt werde. Die Wahrnehmungen führen nun bei uns Namen wie folgende: sie werden Gesicht, Gehör, Geruch, Frieren und Schwitzen, auch Lust und Unlust, Begierden und Befürchtungen und so fort genannt; zahllos sind die mit keinem Namen bezeichneten, sehr zahlreich die einen führenden. Die Classe des Wahrgenommenen dagegen enthält jeder dieser Wahrnehmungen Entsprechendes, den mannichfaltigen Gesichtswahrnehmungen mannichfaltige Farben, den Gehörswahrnehmungen ebenso Laute und den andern Wahrnehmungen anderes ihnen verwandtes

Wahrgenommenes. Was soll uns denn nun diese Rede, lieber Theätetos, in Beziehung auf das Frühere? Begreifst du es?

Theät. Nicht recht, lieber Sokrates.

Sokr. Siehe denn, ob sie irgendwie sich zum Abschluß bringen läßt. Sie will nämlich sagen, daß dieses Alles, wie wir sagen, sich bewegt und daß diese Bewegung mit Schnelligkeit und Langsamkeit geschieht. Das Langsame nun übt seine Bewegung an derselben Stelle und gegen Nahekommendes und erzeugt so, das so Erzeugte aber ist langsamer; das Schnelle dagegen übt seine Bewegung gegen das Entfernte, erzeugt so, und das so Erzeugte ist schneller; denn es fühlt sich fortgetrieben und in diesem Schwunge liegt die Bewegung. Wenn sich nun die Sehkraft und ein Anderes, ihr Entsprechendes, einander nähern und die Weiße und die mit dieser von Natur verbundene Wahrnehmung erzeugen, was wol nie erfolgt wäre, wenn Eines von diesen Beiden zu einem Andern kam; da wurde, während die Sehkraft von den Augen, die Weiße von dem die Farbe Miterzeugenden ausging, sonach das Auge mit Sehkraft erfüllt und sieht nun, und wurde nicht zur Sehkraft, sondern zu einem sehenden Auge; das aber die Farbe Miterzeugende wurde von der Weiße durchdrungen und wieder nicht zur Weiße, sondern zum Weißen, ob nun Holz, oder Stein oder irgend sonst etwas eine solche Farbe erhielt. Und so gewiß auch in Anderm. Dasselbe muß man vom Harten, Warmen und Allem annehmen, daß sie, wie wir auch zuvor sagten, an und für sich nichts seien, sondern in gegenseitiger Wechselwirkung Alles und Verschiedenartiges vermöge der Bewegung werden; da es auch, wie sie sagen, nicht zulässig sei, das Bewirkende und dagegen wieder das Leidende bestimmt als an Einem sich zu denken. Denn weder ist ein Bewirkendes, bevor es mit einem Leidenden, noch ein Leidendes, bevor es mit einem Bewirkenden zusammentrifft; was aber mit dem Einen zusammentreffend als ein Bewirkendes, das zeigt sich wieder im Zusammengerathen mit einem Andern als ein Leidendes. So daß, wie wir zu Anfange sagten, von diesen Allen nichts an und 157
für sich sei, sondern stets durch etwas werde. Den Ausdruck sein müsse man aber allerwärts verbannen, obschon wir häufig, ja so eben aus Gewohnheit und Unkunde seiner uns zu be-

dienen uns genöthigt sahen. Man muß vielmehr, der Behauptung der Weisen zufolge, durchaus nicht gestatten, daß man von Jemandem oder von mir des Ausdruckes: Dieses oder Jenes, oder Eines sich bediene, der etwas feststellt, sondern muß von der Natur nach Wekdendem und Bewirkten und Vergehenden und sich Verändernden sprechen. Denn sobald einer in seiner Rede etwas bestehen läßt, dann ist, wer Das thut, leicht zu widerlegen. So muß man sich im Einzelnen und wenn man Vieles zusammenfaßt, ausdrücken, welche Zusammenfassung sie mit den Namen des Menschen, des Steines, jedes Thieres, oder jeder Gattung bezeichnen [21]). Scheint dir, lieber Theätetos, Das annehmlich, und vermöchtest du ihm, als dir zusagend, Geschmack abzugewinnen?

Theät. Ich selbst weiß es nicht, lieber Sokrates. Kann ich doch nicht einmal von dir inne werden, ob du Das als Dem beistimmend aussprichst, oder mich ausforschen willst.

Sokr. Du erinnerst dich nicht, Lieber, daß ich von dergleichen Ansichten weder etwas weiß, noch sie für die meinigen ausgebe, sondern Das nicht zu erzeugen vermag und dich zu entbinden suche und deshalb dich bespreche und von aller Weisheit dir zu kosten gebe, bis ich deine eigene Meinung mit an das Licht fördere. Ist Das geschehen, dann erst will ich untersuchen, ob sie als eine echte Geburt oder ein Windei erscheinen wird. Antworte nur getrost und ohne zu ermüden, wacker und brav auf die Fragen, die ich dir vorlege, was sich dir darbeut.

Theät. So frage denn.

13 Sokr. Sage mir also noch einmal, ob es deinen Beifall hat, daß nichts sei, sondern stets werde, Gutes, Schönes und Alles, was wir eben erwähnten.

Theät. Mir wenigstens erscheint es, wenn ich so dich es erörtern höre, in hohem Grade vernunftgemäß und daß man es so annehmen müsse, wie du es dargestellt hast.

Sokr. Übergehen wir also nicht, was noch daran mangelt. Wir haben nämlich noch zu sprechen über Träume, Krankheiten und unter Anderm auch über den Wahnsinn, wo man sagt, daß wir uns versehen, verhören oder sonst etwas falsch wahrnehmen. Denn du weißt ja wol, daß in allen diesen Fällen

die Behauptung, die wir eben besprachen, entschieden widerlegt zu werden scheint, indem die hier gemachten Wahrnehmungen durchaus falsch seien, und daß, weit entfernt, daß etwas Das 158
auch sei, als was es Einem erscheint, grade umgekehrt, nichts Das sei, als was es erscheint.

Theät. Du hast sehr recht, lieber Sokrates.

Sokr. Welche Ausrede also, mein Sohn, bleibt Dem noch, der die Wahrnehmung für Erkenntniß annimmt und daß das Jedem Erscheinende für Den, dem es erscheint, auch Das sei?

Theät. Ich scheue mich, lieber Sokrates, zu sagen: Ich weiß es nicht, da du mir eben, als ich Das äußerte, es verwiesen hast; da ich in Wahrheit nicht zu bezweifeln vermöchte, daß die Träumenden und Wahnsinnigen Falsches meinen, wenn die Einen Götter zu sein glauben, die Andern beflügelt und im Schlafe sich fliegend denken.

Sokr. Kommt dir aber auch nicht einmal ein Zweifel folgender Art darüber in den Sinn, vorzüglich im Betreff des Wachens und Träumens?

Theät. Welcher Art?

Sokr. Insofern du, glaub' ich, oft die Frage gehört hast: Welches Kennzeichen Jemand habe, wenn ihn eben jetzt Einer fragen sollte, ob wir schlafen und Alles, was wir denken, träumen, oder ob wir wachen und im Wachen miteinander uns unterhalten?

Theät. Und wirklich, lieber Sokrates, ist es ungewiß, durch welches Kennzeichen Jemand Das nachweisen soll. Denn Alles entspricht sich gegenseitig, wie Wendung und Gegenwendung [22]). Hindert uns doch nichts zu glauben, daß wir die Unterredung, die wir jetzt geführt haben, im Traume führten; und wenn wir im Traume Geträumtes zu erzählen vermeinen, so findet zwischen diesem und jenem eine wunderbare Ähnlichkeit statt.

Sokr. Du siehst also, daß es nicht schwer ist, in Zweifel zu gerathen, da es selbst zweifelhaft wird, ob es Wachen oder Träumen ist, und da ja die Zeit, die wir verschlafen, der gleich ist, in welcher wir wachen, so versieht in einer und der andern unsere Seele, daß ihre jedesmaligen Vorstellungen vor allen die richtigen seien, sodaß wir während derselben Zeit Das und

während derselben Jenes für das Wirkliche erklären, und auf gleiche Weise von beiden es versichern.

Theät. Allerdings wol.

Sokr. Gilt nun nicht dieselbe Rede auch von Krankheiten und Wahnsinnsanfällen, die Zeitdauer ausgenommen, die nicht dieselbe ist?

Theät. Richtig.

Sokr. Wie nun? Soll das Wahre nach der größern oder geringern Zeitdauer bestimmt werden?

Theät. Das wäre gewiß in vielerlei Hinsicht lächerlich.

Sokr. Kannst du aber durch sonst etwas deutlich nachweisen, welche von diesen Vorstellungen die richtigen sind?

Theät. Ich glaube nicht.

14 Sokr. So höre nun von mir, wie Diejenigen sprechen dürften, welche behaupten, die jedesmaligen Vorstellungen seien für den Vorstellenden die wahren. Sie thun, denk' ich, die Frage: Was, lieber Theätetos, ein durchaus Verschiedenes ist, kann doch nicht irgendwie dieselbe Wirkung haben mit dem davon Verschiedenen? Und wir dürfen nicht etwa annehmen, daß Das, wonach wir fragen, in einer Beziehung Dasselbe, in anderer ein Verschiedenes, sondern ein durchaus Verschiedenes sei.

Theät. Demnach ist's unmöglich, daß irgend eine Über-
159 einstimmung stattfinde hinsichtlich der Wirkung oder eines Andern, wenn es ein durchaus Verschiedenes ist.

Sokr. Muß man nicht auch in Betreff des Unähnlichen so etwas einräumen?

Theät. Ich sollte meinen.

Sokr. Wenn es demnach sich zuträgt, daß Eines dem Andern ähnlich wird, oder unähnlich, ob nun sich selbst oder einem Andern, wollen wir dann behaupten, das ähnlich Werdende werde zu Demselben, das unähnlich Werdende zu einem Andern?

Theät. Nothwendig.

Sokr. Sagten wir nicht im Vorhergehenden, es gebe viel, ja unendlich viel des Bewirkenden, und ebenso auch des Leidenden?

Theät. Ja.

Sokr. Und gewiß auch, daß Anderes in Wechselwirkung

mit Anderm und wieder Anderm nicht Daſſelbe, ſondern Verſchiedenes erzeugen wird.

Theät. Ja, allerdings.

Sokr. Laß uns nun mich und dich und Anderes nach derſelben Rede bezeichnen, den geſunden Sokrates und den kranken Sokrates. Werden wir Dieſes Jenem für ähnlich oder unähnlich erklären?

Theät. Meinſt du den kranken Sokrates, als ein Ganzes, dem geſunden Sokrates, als einem Ganzen?

Sokr. Deine Annahme iſt vortrefflich. So mein' ich's eben.

Theät. Gewiß für unähnlich.

Sokr. Und demnach, als unähnlich, für etwas Verſchiedenes.

Theät. Nothwendig.

Sokr. Und gewiß von dem ſchlafenden und in allen den andern Zuſtänden, die wir jetzt beſprachen, befindlichen, wirſt du Daſſelbe behaupten?

Theät. Ja.

Sokr. Jegliches aber, deſſen Natur es iſt, auf ein Anderes einzuwirken, wird mit mir als einem Andern verfahren, wenn es den Sokrates geſund, und als mit einem Andern, wenn es ihn krank findet?

Theät. Wie ſollte es nicht?

Sokr. Und Anderes werden wir in beiden Fällen erzeugen, ich, der Leidende und Jenes, das Bewirkende?

Theät. Gewiß.

Sokr. Wenn ich geſund Wein trinke, erſcheint er mir nicht angenehm und ſüß?

Theät. Ja.

Sokr. Nach unſern vorherigen Zugeſtändniſſen erzeugte nämlich das Bewirkende und das Leidende, beide zugleich in Bewegung, Süßigkeit und Wahrnehmung, und die an dem Leidenden haftende Wahrnehmung machte die Zunge wahrnehmend, die an dem Weine aber haftende und von ihm ausgehende Süßigkeit bewirkte, daß der Wein für die geſunde Zunge ſüß ſo war als ihr erſchien.

Theät. So ward es allerdings in dem Vorigen von uns eingeräumt.

Sokr. Können wir nun der Wahrheit nach anders sagen, als, daß, fand er ihn krank, er einen Andern fand? Denn er traf auf einen dem Vorigen Unähnlichen.

Theät. Ja.

Sokr. Verschiedenes erzeugten nun ferner ein so beschaffener Sokrates und der Genuß des Weines; in Bezug auf die Zunge die Wahrnehmung der Herbigkeit, in Bezug auf den Wein aber die entstehende und von ihm ausgehende Herbigkeit, und machten ihn nicht zur Herbigkeit, sondern zum Herben, mich aber nicht zur Wahrnehmung, sondern zum Wahrnehmenden.

Theät. Durchaus nicht anders.

Sokr. Also werde ich, indem ich so wahrnehme, nichts Anderes je werden, denn anders ist die Wahrnehmung eines
160 Andern und macht den Wahrnehmenden zu einem anders Beschaffenen und Andern; noch möchte das auf mich Einwirkende auf ein Anderes treffend, durch Erzeugung Ebendesselben, zu einem Solchen werden. Denn nur, indem es in Wechselwirkung mit einem Andern ein Anderes erzeugt, wird es zu einem anders Beschaffenen werden.

Theät. So ist's.

Sokr. Noch werde ich für mich ein Solches, und Jenes für sich ein Solches werden?

Theät. Gewiß nicht.

Sokr. Nothwendig muß ich aber zum Wahrnehmer von Etwas werden, wenn ich zum Wahrnehmenden werde. Denn es ist unmöglich, zu einem Wahrnehmenden und doch nichts Wahrnehmenden zu werden; Jenes aber muß für Jemanden es werden, wenn es süß oder herbe oder so etwas wird. Denn zum Süßen aber für Niemanden Süßen zu werden, ist unmöglich.

Theät. In jeder Weise ja.

Sokr. Es bleibt fürwahr, denk' ich, übrig, daß wir füreinander seien, wenn wir sind, oder werden, wenn wir werden, da die Nothwendigkeit unser Sein voneinander abhängig macht, nicht aber abhängig macht von etwas Anderm, nicht einmal von uns selbst. Es bleibt also traun übrig, daß wir voneinander abhängig sind. Sodaß Jemand, ob er es nun ein Sein oder ein Werden nennt, sagen muß, es sei oder werde es für,

durch und in Beziehung auf Etwas; daß es selbſt aber für ſich ſelbſt ſei oder werde, ſo darf weder er ſelbſt ſich ausdrücken, noch, wie die Beweisführung, die wir gegeben haben, zeigt, es annehmen, wenn ſich ein Anderer ſo ausdrückt.

Theät. Durchaus wol, lieber Sokrates.

Sokr. Nicht wahr, wenn das auf mich Einwirkende für mich es iſt und für keinen Andern, ſo nehm' ich es wahr, ein Anderer aber nicht?

Theät. Wie anders?

Sokr. Demnach iſt meine Wahrnehmung richtig, denn ſie gehört zu meinem jedesmaligen Sein. Und nach dem Protagoras habe ich zu entſcheiden über Das, was für mich iſt, daß es iſt, und über Das, was Das nicht iſt, daß es nicht iſt.

Theät. Natürlich.

Sokr. Wie ſollt' ich nun, da ich untrüglich bin und in meiner Vorſtellung von Dem, was da iſt und wird, nicht irre, nicht Deſſen kundig ſein, deſſen Wahrnehmer ich bin? 15

Theät. Das kann in keiner Weiſe anders ſein.

Sokr. Sehr ſchön haſt du alſo geſagt, die Erkenntniß ſei nichts, als eine Wahrnehmung, und es läuft auf Eines hinaus, daß nach Homeros, Herakleitos und dieſer geſammten Schar Alles wie ein Strom ſich bewege, daß nach Protagoras, dem Weiſeſten Aller, der Menſch das Maß aller Dinge ſei, und daß, nach Theätetos, da Dem alſo ſei, die Wahrnehmung zur Erkenntniß werde. Nicht wahr, mein Theätetos? Wollen wir ſagen, Das ſei, ſo zu ſagen, dein neu erzeugtes Kindlein und das von mir Entbundene? Oder wie meinſt du?

Theät. So müſſen wir nothwendig ſagen, lieber Sokrates.

Sokr. Mit Mühe gelang' es uns natürlich, Das hervorzubringen, wie es auch irgend beſchaffen iſt. Nach ſeiner Geburt aber müſſen wir wirklich für Daſſelbe den Umgang [23]) ringsherum in unſerer Nachforſchung vornehmen, um zu ſehen, ob nicht, ohne daß wir es bemerkten, das Erzeugniß der Pflege unwerth, und vielmehr ein Windei und eine Täuſchung iſt. 161
Oder meinſt du, man müſſe jedes Falls dein Kindlein auferziehen und nicht ausſetzen? Oder wirſt du es dir gefallen laſſen, es prüfen zu ſehen, und es nicht beſonders übel empfinden, wenn Jemand es dir, wie einer erſten Wöchnerin, wegnehmen ſollte?

Theod. Das wird Theätetos sich gefallen lassen, lieber Sokrates; denn er ist gar nicht empfindlich. Aber, bei den Göttern! sage mir, verhält es sich denn nun nicht so?

Sokr. Du bist äußerst forschbegierig, lieber Theodoros, und sehr gütig, daß du glaubst, ich sei eine Art von Redeschlauch und könne daraus leicht hervorlangen und darthun, daß Das sich nicht so verhalte; den eigentlichen Hergang aber erkennst du nicht, daß keine der Reden von mir ausgeht, sondern von dem jedesmal mit mir sich Unterredenden, ich aber nichts verstehe, als die Kleinigkeit, die weise Rede eines Andern entgegenzunehmen und so leidlich zu behandeln. Das will ich auch jetzt bei Diesem thun, nicht aber selbst etwas hervorbringen.

Theod. Du drückst dich besser aus, lieber Sokrates; und thue so.

16 Sokr. Weißt du also, lieber Theodoros, was mich an deinem Freunde dem Protagoras wundert?

Theod. Was denn?

Sokr. Im Übrigen gefällt mir, was er gesagt hat, sehr gut, daß etwas Das auch ist, als was es Jedem erscheint. Aber über den Anfang seiner Rede habe ich mich gewundert, daß er zu Anfang seiner Wahrheit[24]) nicht sagt, daß das Maß aller Dinge das Schwein, oder der Pavian, oder noch ein seltsameres derjenigen Geschöpfe sei, die Wahrnehmung besitzen, in welchem Falle er auf eine glänzende und uns gering achtende Weise damit angefangen hätte, uns zu sagen, daß wir zwar seiner Weisheit wegen wie einen Gott ihn bewunderten, daß er aber an Einsicht nichts vor einer Kaulquappe[25]), geschweige denn vor irgend einem andern Menschen voraushabe. Oder wie sollen wir sagen, Theodoros? Denn wenn für Jeden Das wahr sein soll, was er vermöge der Wahrnehmung dafür hält, und kein Anderer die Einwirkung auf einen Andern besser zu beurtheilen vermag, noch Einer geschickter ist, die Meinung des Andern, ob sie richtig oder falsch sei, zu prüfen, sondern, wie schon oft gesagt wurde, Jeder für sich allein seine eigenen, noch dazu insgesammt richtigen und wahren Ansichten hat; inwiefern ist doch wol Protagoras weise, sodaß er sogar mit Recht für würdig gilt, um hohen Lohn der Lehrer Anderer zu sein, wir aber für unwissender und genöthigt, zu ihm in die

Schule zu gehen, da doch Jeder das Maß seiner eigenen Weisheit ist? Wie können wir wol umhin einzugestehen, daß dem Volke zu gefallen Protagoras Das sage?[26]) Wie lächerlich wir uns aber mit meinem Treiben und meiner Entbindungskunst machen, erwähn' ich gar nicht; und Dasselbe gilt, denk' ich, auch von der gesammten Anwendung der wissenschaftlichen Unterredung. Denn ist nicht die Prüfung der gegenseitigen Vorstellungen und Meinungen und der Versuche sie zu widerlegen, da die eines Jeden richtig sind, eine große und auffallende Abgeschmacktheit, wenn des Protagoras Wahrheit wahr 162
spricht und nicht scherzend aus dem Allerheiligsten seines Buchs sich vernehmen ließ?

Theod. Der Mann ist, wie du ja, lieber Sokrates, eben sagtest, mein Freund. Ich möchte daher nicht, daß durch mein Zugeständniß Protagoras widerlegt werde, noch aber auch dir, meiner Meinung zuwider, widersprechen. Nimm also wieder den Theätetos vor; zeigte er doch eben, daß er dir durchaus sehr eifrig folge.

Sokr. Wenn du, lieber Theodoros, nach Lakedämon in die Ringschulen kämest, würdest du, indem du Andere nackend sähest und einige schlecht Gebaute darunter, wol auch lieber dich nicht entkleiden und deine Gestalt dagegen ihnen zeigen mögen?

Theod. Warum, meinst du, sollte ich Das nicht lieber, wenn sie es mir gestatten und dazu sich überreden lassen wollten? So wie ich jetzt euch zu überreden hoffe, es zu gestatten, daß ich den Zuschauer abgebe, und mich nicht, da ich schon steif bin, zum Kampfplatze zu schleppen, um mit einem Jüngern und Gelenkern zu ringen.

Sokr. Ist's so bequem dir, lieber Theodoros, ist's auch 17
genehm mir, wie man sprüchwörtlich zu sagen pflegt. Wir müssen also wol wieder mit dem weisen Theätetos anbinden. Sage mir denn, lieber Theätetos, theilst du nicht in Betreff Dessen, was wir eben darlegten, zuvörderst meine Verwunderung, daß du mit einem Male nicht blos keinem der Menschen, sondern auch keinem der Götter an Weisheit irgend nachstehend erscheinen sollst? Oder meinst du, daß das Protagoreische Maß irgendwie minder von den Göttern, als von den Menschen gelte?

Theät. Nein wahrlich nicht. Und deine Frage erregt sehr meine Verwunderung. Denn als wir darlegten, mit welchem Fuge sie behaupteten, für was Jeder etwas halte, Das sei es auch für den dafür es Haltenden, schien mir Das sehr richtig ausgedrückt. Nun aber ist es alsbald zum Gegentheil umgeschlagen.

Sokr. Bist du doch noch jung, liebes Kind, und schenkst daher der volksgefälligen Rede leicht Gehör und Glauben. Denn darauf wird Protagoras, oder irgend ein Anderer für ihn entgegnen: Ihr wackern Jünglinge und Greise sitzt da zusammen und redet der Menge nach dem Munde, indem ihr die Götter hereinzieht, von denen ich es, wenn ich von ihnen spreche oder schreibe, dahin gestellt sein lasse, ob sie sind oder nicht sind, und sagt Dinge, die der Mehrzahl wol zusagen dürften, daß es arg wäre, sollte sich jeder Mensch hinsichtlich der Weisheit nicht von irgend einem Thiere unterscheiden, bringt aber keine Gründe, keinen schlagenden Beweis vor, sondern beruft euch auf das Wahrscheinliche, ein Verfahren, dessen Anwendung auf die Meßkunde den Theodoros oder irgend einen andern Meßkundigen wol alles Werthes berauben würde. Überleget demnach, du und Theodoros, ob ihr, auf die Wahrscheinlichkeit und
163 den Anschein hin, Reden über so wichtige Dinge Beifall geben wollt.

Theät. Das wäre nicht recht, lieber Sokrates, weder du noch wir würden es wol zugeben.

Sokr. Natürlich müssen wir fürwahr, nach deiner und des Theodoros Rede, einen andern Weg einschlagen.

Theät. Einen ganz andern sonach.

Sokr. Laß uns so erörtern, ob Erkenntniß und Wahrnehmung Dasselbe oder ein Verschiedenes ist. Denn dahin strebte unsere ganze Untersuchung und deshalb brachten wir soviel Seltsames in Anregung. Nicht so?

Theät. Ganz gewiß.

Sokr. Wollen wir nun zugestehen, daß wir das Alles, was wir durch das Sehen und Hören wahrnehmen, zugleich auch erkennen? Wollen wir zum Beispiel, bevor wir die Sprache der Fremden erlernten, entweder sagen, wir hören sie nicht, wenn sie sprechen, oder wir hören sie und erkennen, was sie sagen?

Und wollen wir ferner, ohne die Buchſtaben zu kennen, verſichern, wir ſehen ſie nicht, oder wir erkennen ſie, wenn wir ſie ſehen?

Theät. Wir wollen, lieber Sokrates, eben Das von ihnen, was wir ſehen und hören, zu erkennen behaupten; daß wir nämlich die Geſtalt und Farbe der einen ſehen und erkennen und den hohen und tiefen Ton der Sprache Jener zugleich hören und begreifen; was aber die Elementarlehrer und die Dollmetſcher darüber lehren, daß wir Das vermöge des Sehens und Hörens weder wahrnehmen, noch erkennen.

Sokr. Sehr gut, lieber Theätetos; und es iſt nicht angemeſſen, Bedenklichkeiten darüber gegen dich zu erheben, damit auch der Muth dir wachſe. Aber ſiehe da, noch iſt folgendes 18
andere Bedenken im Anzuge und erwäge, wie wir es zurückſchlagen werden.

Theät. Welches denn?

Sokr. Von der Beſchaffenheit. Wenn Jemand die Frage aufſtellte, ob es möglich ſei, daß Jemand Das, deſſen Kenntniß er einmal erlangte und deſſen Erinnerung er noch feſthält und aufbewahrt, daß er eben Das, deſſen er ſich erinnert, dann, wenn er deſſelben ſich erinnert, nicht erkenne. Ich werde, ſcheint es, zu weitläufig, indem ich fragen will: Ob Einer, der etwas lernte, nicht, indem er ſich Deſſen erinnert, es kennt?

Theät. Wie, lieber Sokrates? Das wäre ja wol ein Wunder, was du da ſagſt.

Sokr. Ich rede doch nicht etwa Verkehrtes? Erwäge aber: Nennſt du nicht ſehen wahrnehmen, und das Sehen eine Wahrnehmung?

Theät. Ja.

Sokr. Erlangte alſo nicht, dem eben Ausgeſprochenen zufolge, Derjenige, der etwas ſah, eine Kenntniß von Dem, was er ſah?

Theät. Ja.

Sokr. Aber wie? Du nennſt doch etwas Erinnerung?

Theät. Ja.

Sokr. An etwas oder an nichts?

Theät. Gewiß an etwas.

Sokr. Nicht wahr, an ſolche Dinge, die er lernte und die er wahrnahm?

Theät. Freilich.

Sokr. Was aber Jemand sah, dessen erinnert er sich bisweilen?

Theät. Das thut er.

Sokr. Auch wenn er die Augen schloß? Oder vergaß er sie, indem er Das that?

Theät. Das zu behaupten wäre doch arg, lieber Sokrates.

164 Sokr. Gewiß aber müssen wir es, wollen wir unsere frühere Behauptung retten, wo nicht, dann ist sie dahin.

Theät. Das besorge, beim Zeus! auch ich, doch ist's mir noch nicht vollkommen klar; aber sage, inwiefern?

Sokr. Insofern: Wer etwas sieht, behaupten wir, ist zur Erkenntniß Dessen gelangt, was er sieht, denn unserer Übereinkunft nach ist Sehen, Wahrnehmen und Erkennen Dasselbe.

Theät. Ja wohl.

Sokr. Aber der Sehende und zur Erkenntniß Dessen, was er sah, Gelangte, erinnert sich zwar Desselben, wenn er die Augen schließt, sieht es aber nicht.

Theät. Ja.

Sokr. Das: Er sieht es nicht, heißt aber, er erkennt es nicht, wenn: Er sieht es, er erkennt es heißt.

Theät. Richtig.

Sokr. So folgt also, daß Jemand Das, zu dessen Erkenntniß er gelangte, während er sich Dessen noch erinnert, nicht kenne, da er es nicht sieht; was wir für eine Wundererscheinung erklärten, wenn es sich zutragen sollte.

Theät. Was du sagst, ist sehr richtig.

Sokr. Offenbar folgt also etwas Unmögliches, wenn Jemand Erkenntniß und Wahrnehmen für Dasselbe erklärt.

Theät. Natürlich.

Sokr. Beides müssen wir demnach für etwas Verschiedenes erklären?

Theät. So scheint es.

Sokr. Was wäre denn also Erkenntniß? Wir müssen natürlich noch einmal vom Anfang an es angeben. Doch halt, lieber Theätetos, was sind wir zu thun im Begriff?

Theät. In welcher Beziehung?

Sokr. Mir kömmt es vor, als ob wir offenbar, in der

Weiſe eines muthloſen Hahnes, bevor wir ſiegten, von unſerer Unterſuchung abſprängen und laut aufkrähten.

Theät. Wie ſo denn?

Sokr. Wir ſcheinen uns in ſtreitſüchtiger Weiſe, indem wir über gewiſſe Ausdrücke übereinkamen und ſo ungefähr über die aufgeſtellte Behauptung obſiegten, damit uns zu begnügen, und, indem wir keine Wortklauber, ſondern nach Weisheit ſtrebende Männer ſein wollen, es, ohne unſer Wiſſen, ebenſo wie jene Streitluſtigen zu machen.

Theät. Noch begreife ich nicht, wie du es meinſt.

Sokr. So will ich dir, was ich darüber denke, deutlich zu machen ſuchen. Wir fragten nämlich, ob Einer, der etwas lernte und deſſen ſich erinnert, es nicht kenne, und indem wir nachwieſen, daß Jemand, der Etwas ſah und die Augen ſchloß, Deſſen zwar ſich erinnere, aber es nicht ſehe, wieſen wir nach, daß er es nicht wiſſe, aber doch ſich deſſen erinnere; Das ſei aber unmöglich. Und ſo ward das Vorgeben des Protagoras zu nichte und zugleich das deinige, in Betreff der Erkenntniß und Wahrnehmung, daß ſie Daſſelbe ſeien.

Theät. Offenbar.

Sokr. Ich denke, Das wäre nicht der Fall, Freund, wäre der Urheber der einen dieſer Behauptungen am Leben, er würde vielmehr durch viele Gründe ſie verfechten. Nun aber höhnen wir die verwaiſte. Denn auch die Vormünder derſelben, die den Protagoras überlebten, zu denen auch unſer Theodoros da gehört, verſagen ihr ihre Hülfe. Aber wir ſelber wollen, dem Rechte zu Liebe, ihr beizuſtehen verſuchen.

Theod. Bin doch nicht ich, lieber Sokrates, ſondern Kallias, des Hipponikos Sohn, iſt vielmehr der Vormund ſeiner 165
Hinterlaſſenſchaft. Wir [27]) haben uns bald von jenen kahlen Unterſuchungen der Meßkunde zugewendet; doch werden wir gewiß es dir Dank wiſſen, wenn du dich ſeiner annimmſt.

Sokr. Wohl geſprochen, lieber Theodoros. So ſiehe denn zu, wie ich ihm beiſtehe. Denn Ärgeres als eben müßte wol Jemand einräumen, der die Ausdrücke nicht wohl beachtet, wie wir gewöhnlich etwas zu bejahen oder zu verneinen pflegen. Soll ich das Wie dir erklären, oder dem Theätetos?

Theod. Deine Erklärung ſei uns Gemeingut, es ant-

worte aber Theätetos, als Jüngerer; denn er braucht auch eines Fehlgriffes weniger ſich zu ſchämen.

19 Sokr. So erwähne ich der ſchwierigſten Frage. Sie lautet, glaub' ich, ungefähr ſo: Iſt es möglich, daß Derſelbe, der etwas weiß, Das was er weiß, auch nicht wiſſe?

Theod. Wie wollen wir ſie nun beantworten, lieber Theätetos?

Theät. Das ſei wol unmöglich, denk' ich wenigſtens.

Sokr. Nein, wenigſtens wenn du ſehen als erkennen annimmſt. Denn wie willſt du der unentrinnbaren Frage entgehen, wenn du, wie man zu ſagen pflegt, in die Falle gerieth̃ſt, und ein kecker Gegner dich fragt, indem er dir das eine Auge zuhält, ob du mit dem zugehaltenen den Mantel ſeheſt?

Theät. Mit dieſem nicht, werd' ich, ſo denk' ich, ſagen, wol aber mit dem andern.

Sokr. Siehſt du alſo nicht zugleich Daſſelbe und ſiehſt es auch nicht?

Theät. Ja, etwa auf dieſe Weiſe.

Sokr. Das, wird er ſprechen, zieh' ich nicht in Betrachtung, noch fragt' ich nach dem Wie, ſondern, ob du Das, was du erkennſt, auch nicht erkennſt. Nun aber ſiehſt du offenbar was du nicht ſiehſt. Du haſt aber zugeſtanden, das Sehen ſei ein Erkennen und das Nichtſehen ein Nichterkennen. Mache nun den Schluß, was daraus folgt.

Theät. Freilich ſchließ' ich das Gegentheil von Dem, was ich annahm.

Sokr. Vielleicht, du Wunderlicher, erging es dir mehre Male ſo, fragte Jemand dich weiter, ob man ſcharf und ſtumpf erkennen könne, und in der Nähe erkennen, in der Ferne aber nicht und denſelben Gegenſtand leidenſchaftlich und ruhig, und tauſenderlei Anderes, durch welche Fragen ein dir auflauernder, leicht beſchildeter [25]) um Sold dienender Redeheld, dich, nachdem du Erkenntniß und Wahrnehmung für Daſſelbe erklärteſt, durch einen Angriff auf das Hören, Riechen und dergleichen Wahrnehmungen, indem er dich feſthielt und nicht losließ, widerlegen würde, bis du, in Bewunderung der vielerſehnten Weisheit, in ſeinen Banden lägeſt, wo er dich, nachdem er dich

bewältigte und fesselte, für ein so hohes Lösegeld losgeben würde, als dir und ihm gut dünkte. Welchen Beweis, möchtest du etwa sagen, könnte nun Protagoras zur Vertheidigung seiner Behauptungen anführen? Können wir umhin einen Versuch zu machen, denselben anzugeben?

Theät. Gewiß nicht.

Sokr. Gewiß, das Alles, was wir ihm beizustehen sagen, 20
wird er anführen und uns mit Geringschätzung, denk' ich, zu
Leibe gehen und sprechen: Der Ehrenmann da, der Sokrates, 166
machte einen Mann wie mich, nachdem ein Knäblein, von ihm befragt, ob es möglich sei, daß derselbe Dasselbe zugleich im Gedächtniß habe und nicht wisse, ängstlich wurde und in dieser Ängstlichkeit, weil sein Blick nicht weiter zu reichen vermochte, es verneinte, lächerlich. Das aber, du leichtfertiger Sokrates, verhält sich so: willst du eine meiner Behauptungen durch Fragen prüfen, so bin ich widerlegt, wenn der Befragte unterliegt, indem er ungefähr die Antworten ertheilte, die ich ertheilen würde, wenn aber davon abweichend, Dieser. Meinst du zum Beispiel, daß Jemand dir zugeben werde, daß die Erinnerung an gehabte Empfindungen dieselbe Empfindung sei, wenn er diese Empfindungen nicht mehr hat, als da er sie hatte? Nichts weniger als Das. Oder ferner, daß er sich bedenken werde, die Möglichkeit einzuräumen, daß Derselbe Dasselbe wisse und auch nicht wisse? Oder, sollt' ihm Das bedenklich erscheinen, daß er je zugeben werde, daß der in einen andern Zustand Versetzte derselbe sei, als bevor er in denselben versetzt wurde? Und daß vielmehr der als die es seien, und daß Diese, wenn eine Veränderung vorgeht, zu unzähligen werden, wenn es doch einmal Noth thut, gegen das Bemäkeln der Ausdrücke untereinander uns vorzusehen. Nein, du Hochgelahrter, wird er fortfahren, gehe kräftiger auf Das, was ich behaupte, los und zeige, vermagst du es, durch deine Widerlegung gründlicher, daß nicht Jedem von uns besondere Wahrnehmungen werden oder, falls besondere ihm werden, dennoch nicht die Erscheinung ihm allein werde, oder für Den, dem sie erscheint, da sei, wenn wir es ein Sein nennen sollen [29]). Wenn du aber von Schweinen und Pavianen sprichst [30]), siehst du es nicht blos selbst mit den Augen eines Schweines, son-

dern beredeſt auch deine Zuhörer bei meinen Schriften dazu, woran du nicht recht thuſt. Denn ich behaupte, es verhalte ſich in Wahrheit ſo, wie ich geſchrieben habe. Jeder von uns ſei nämlich das Maß Deſſen, was da iſt und nicht iſt, doch unterſcheide ſich Einer von dem Andern unendlich weit eben dadurch, daß ein Anderes für den Einen da iſt und ihm erſcheint, ein Anderes für den Andern. Und weit entfernt in Abrede zu ſtellen, daß es Weisheit und weiſe Männer gebe, nenne ich vielmehr eben Den weiſe, der bei Einem von uns, dem etwas ſchlecht erſcheint und iſt, indem er ihn umwandelt, bewirkt, daß es ihm gut erſcheine und ſei. Suche ferner nicht blos den Worten nach in meine Lehre einzudringen [31a]), ſondern erkenne in folgender Weiſe noch deutlicher, was ich behaupte. Erinnere dich nämlich, was im Vorigen geſagt wurde, daß dem Kranken, was er ißt, bitter erſcheint und iſt, dem Geſunden aber es das Gegentheil davon iſt und erſcheint. Weiſer nun gilt es keinen von beiden zu machen, denn Das
167 iſt nicht einmal möglich; noch iſt Beſchwerde zu erheben, als ſei der Sieche unwiſſend, weil er ſolche Meinung hegt, der Geſunde aber, bei davon verſchiedener, weiſe, ſondern es gilt jenen umzuwandeln, denn der andere Zuſtand iſt der beſſere. So muß auch bei der Erziehung eine Umwandlung aus dem einen Zuſtande in den beſſern ſtattfinden. Aber der Arzt bewirkt die Umwandlung durch Arzneien, der Weisheitslehrer durch Reden. Denn nie brachte noch einer einen Falſches Meinenden dahin, das Richtige zu meinen. Denn weder iſt's möglich zu meinen, was nicht iſt, noch andere Eindrücke zu empfangen, als die man empfängt, Das ſind aber ſtets die richtigen; ſondern es bewirkte, denk' ich, ein guter Zuſtand der Seele, daß Diejenigen, die bei einem ſchlechten dem Verwandtes meinten, nun anders meinen, was Einige aus Unkunde richtige Vorſtellungen nennen, ich aber die einen beſſere als die andern, in keiner Hinſicht aber richtigere. Und ich bin weit entfernt, mein theurer Sokrates, die Weiſen mit Fröſchen [31b]) zu vergleichen, ſondern in Bezug auf den Körper mit Ärzten, in Bezug auf Gewächſe mit Landwirthen. Denn ich behaupte, daß auch dieſe in den Gewächſen ſtatt ſchlechter Wahrnehmungen, wenn eines derſelben krank iſt, gute, geſunde und wahre erzeugen. Die Weiſen und die guten

Redner aber bewirken, daß den Staaten das Gute statt des Schlechten als Recht erscheine; da Das, was jedem Staate als recht und schön erscheint, es für ihn auch sei, so lange er es dafür halte; der Weise aber bewirke, daß statt Dessen, was für sie jedesmal ein Schlechtes war, ihnen Gutes sei und scheine. Zufolge derselben Lehre ist auch der Weisheitslehrer, der Diejenigen, welche er unterrichtet, so zu leiten vermag, weise und verdient von Denen, die er unterrichtete, reichen Lohn. Und so sind die Einen weiser als die Andern, und doch meint Keiner Falsches und du mußt es dir, du magst wollen oder nicht, gefallen lassen, ein Maß zu sein. Denn dabei besteht diese Lehre, gegen die du, hast du von vornherein dagegen Bedenken, sie erheben magst, indem du in zusammenhängender Rede dagegen auftrittst oder durch Fragen, wenn es durch Fragen dir beliebt; denn auch diesen Weg muß der Verständige nicht meiden, sondern vor allen andern verfolgen. Doch verfahre dabei so, daß du beim Fragen nicht zu täuschen suchst. Denn es ist ein großer Widerspruch, daß Jemand, der sich einen Verehrer der Tugend nennt, nichts als fortwährend in seinen Reden zu täuschen sucht. Zu täuschen sucht aber in solchen Fällen Derjenige, der in seinen Unterredungen nicht ganz anders bei einem Redekampfe verfährt wie bei einem Gespräche, und dort zwar sein Spiel treibt und irreleitet so gut er kann, im Gespräche dagegen es ernstlich nimmt und seinen Mitunterredner zurechtweist und nur diejenigen Bedenklichkeiten hervorhebt, auf die er selbst durch sich selbst und durch frühere Unterredungen 168
gestoßen war [32]). Denn wenn du so verfährst, so werden die mit dir Verkehrenden sich selbst, nicht aber dir, die Schuld ihrer Verwirrung und Ungewißheit beimessen, werden deinen Umgang suchen und dich lieben, mit sich selbst aber unzufrieden sein und von sich zur Philosophie ihre Zuflucht nehmen, um durch eine Umwandlung von dem Zustande, in dem sie vorher sich befanden, befreit zu werden. Verfährst du aber, wie die Meisten, auf die entgegengesetzte Weise, so wirst du auch das Entgegengesetzte erfahren; du wirst deine Freunde, wenn sie älter werden, statt zu Philosophen, zu Gegnern dieser Beschäftigung machen. Folgst du also meinem Rathe, so wirst du, wie schon gesagt wurde, nicht feindlich und streitsüchtig, sondern geneigtes Sinnes

darauf eingehen und wirklich untersuchen, was wir doch meinen, indem wir sagen, daß Alles in Bewegung sei und daß für Jeden, den Einzelnen und den Staat, etwas Das sei, was es ihm zu sein scheine; und dann erst wirst du weiter untersuchen, ob Erkenntniß und Wahrnehmung Dasselbe oder verschieden seien, nicht aber, wie soeben, nach der Sätze und Ausdrücke gewöhnlichem Gebrauche, welchen die Meisten den ersten den besten Sinn unterlegen und einander dadurch die mannichfachsten Bedenken schaffen.

Das, lieber Theodoros, brachte ich, deinem Freunde nach Kräften beizustehen, dar; Geringes bei geringen Mitteln. Lebte er selbst noch, dann würde er in großartigerer Weise seine Lehre vertheidigen.

21 Theod. Du scherzest, lieber Sokrates. Hast du doch dem Manne einen sehr jugendlich kräftigen Beistand geleistet.

Sokr. Sehr gütig, lieber Freund. Und sage mir, hast du bemerkt, wie doch eben Protagoras redete und uns vorwarf [33]), daß wir, indem wir mit einem Knäblein die Unterredung führten, des Knaben Ängstlichkeit gegen seine Behauptungen benutzten, und uns ermahnte, indem er Das ein Spiel des Witzes nannte und sein Maß aller Dinge hervorhob, mit Ernst seine Lehre zu prüfen?

Theod. Wie hätt' ich Das nicht bemerkt, lieber Sokrates?

Sokr. Und wie? Sollen wir, meinst du, ihm folgen?

Theod. Jawohl.

Sokr. Siehst du nun, daß das, dich ausgenommen, lauter Knaben [34]) sind? Wollen wir also dem Manne folgen, so müssen ich und du in wechselseitigen Fragen und Antworten seine Lehre einer ernsten Prüfung unterwerfen, damit er nicht uns den Vorwurf machen könne, daß wir wieder scherzend mit jungen Leutchen diese Lehre erörterten.

Theod. Wie aber? Vermöchte nicht Theätetos wol besser als Viele mit langen Bärten der genauen Prüfung der Lehre zu folgen?

Sokr. Gewiß aber nicht besser als du, lieber Theodoros. Glaube also nicht, ich müsse Alles thun, deinem verstorbenen
169 Freunde beizustehen, und du nichts; auf vielmehr, mein Bester! folge mir ein wenig, bis eben dahin, wo wir erkennen, ob es

sonach dir zukomme, das Maß geometrischer Zeichnungen abzugeben, oder ob Alle, so gut wie du, in Bezug auf Sternkunde und die andern Wissenschaften sich genügen, deren ausgezeichnete Kenntniß man dir zuschreibt.

Theod. Nicht leicht ist es, lieber Sokrates, sitzt man neben dir, dir nicht Rede zu stehen; vielmehr war es thöricht, als ich vor Kurzem sagte, du werdest mir mich nicht zu entkleiden gestatten und nicht wie die Lakedämonier dazu mich nöthigen; eher scheinst du mir dem Skiron [35]) nachzustreben. Denn die Lakedämonier verlangen, daß man sich entkleide [36]) oder entferne; du aber scheinst mir mehr nach des Antäos Weise zu verfahren, denn du lässest Den, der in deine Nähe kommt, nicht los, bis du ihn entkleidetest und ihn einen Redekampf mit dir zu bestehen nöthigtest.

Sokr. Durch eine sehr passende Vergleichung, lieber Theodoros, hast du meine Sucht bezeichnet; gewiß, ich verfahre gewaltthätiger als Jene. Denn viele tausend in der Rede gewaltige Herakleße und Theseuse trafen schon mit mir zusammen und hieben mich tüchtig zur Bank, das bewegt mich aber dennoch nicht, abzustehen; eine so gewaltige Neigung zu dergleichen Kämpfen hat mich ergriffen. Darum versage auch du mir nicht misgünstig, dich ebenfalls, zu deinem eigenen und meinem Frommen, dazu anzuschicken.

Theod. Ich wende nichts weiter dagegen ein, verfahre vielmehr, wie es dir gefällt; ich muß schon darin, indem ich mich widerlegen lasse, das Schicksal, das du mir etwa bereiten willst, über mich ergehen lassen. Doch weiter, als wie du vorschlugst, werde ich nicht dir gefällig zu sein vermögen.

Sokr. Auch so weit genügt es. Nur Das nimm in Acht, daß wir nicht unvermerkt in eine scherzhafte Behandlung der Sache gerathen und Jemand wieder Das uns vorrücken könne.

Theod. Versuchen will ich es wenigstens, so gut ich irgend kann.

Sokr. Laß uns also zuerst folgendes schon früher Besproche- 22
nes noch einmal vornehmen und sehen, ob wir mit Recht oder mit Unrecht gegen diese Lehre tadelnd den Vorwurf erhoben, daß sie Jeden als im Denken selbständig aufstelle; und Protagoras gab uns doch zu, daß bei Einigen ein Unterschied in Be-

treff des beſſer und ſchlechter ſtattfinde, und Das ſeien eben die Weiſen; oder nicht?

Theod. Ja.

Sokr. Hätte er nun, ſelbſt gegenwärtig, Das eingeräumt und nicht wir es, ihm beizuſtehen bemüht, zugeſtanden, dann brauchten wir nicht, unſerer Sache ſicher zu werden, noch einmal es vorzunehmen; ſo könnte aber vielleicht Jemand unſere Befugniß zu dem Zugeſtändniſſe für ihn in Zweifel ziehen. Darum iſt es angemeſſener, eben darüber noch deutlicher uns zu verſtändigen; denn nicht wenig verſchlägt es, ob es ſo oder anders ſich verhält.

Theod. Du haſt Recht.

Sokr. Entlehnen wir demnach nicht Anderer Munde, ſon-
170 dern jener Lehre in möglichſter Kürze das Zugeſtändniß.

Theod. Wie denn?

Sokr. So. Was Jedem zu ſein ſcheint, Das iſt es doch auch, behauptet er, für Den, dem es ſo ſcheint?

Theod. Allerdings behauptet er Das.

Sokr. Demnach, o Protagoras, ſprechen auch wir die Meinung eines, oder vielmehr aller Menſchen aus und behaupten, daß es keinen gibt, der nicht in einigen Dingen ſich für weiſer achte als Andere, in andern Andere als ſich, und daß ſie in den größten Gefahren, wenn ſie bei Feldzügen oder Krankheiten oder auf der See ſich in Bedrängniß ſehen, die jedes dieſer Dinge Leitenden wie Götter betrachten, indem ſie Rettung von ihnen erwarten, da dieſelben doch durch nichts Anderes, als durch ihre Kenntniſſe ſich auszeichnen. Und daß bei allen Angelegenheiten der Menſchen Überfluß an Solchen iſt, die ſich nach Lehrern und Leitern ihrer ſelbſt und der übrigen Geſchöpfe und ihrer Verrichtungen umſehen, und wiederum an Solchen, die ſich für tüchtig halten als Lehrer, für tüchtig als Leiter aufzutreten. Und welche andere Behauptung können wir in allen dieſen Fällen aufſtellen, als daß die Menſchen ſelber glauben, es finde ſich bei ihnen Weisheit und Unwiſſenheit?

Theod. Keine andere.

Sokr. Halten ſie nun nicht die Weisheit für die richtige Anſicht, die Unwiſſenheit aber für ein irriges Meinen?

Theod. Für was sonst?

Sokr. Was wollen wir also mit deiner Lehre beginnen, Protagoras? Wollen wir behaupten, daß die Menschen stets das Richtige meinen, oder bald Richtiges, bald Falsches? Aus jedem von beiden geht wol hervor, daß sie nicht immer Richtiges, sondern Beides meinen. Denn denke nur, lieber Theodoros, ob etwa einer der Anhänger des Protagoras oder du selbst es verfechten wolltest, daß Keiner von dem Andern glaube, er sei unwissend und irriger Meinung.

Theod. Das ist ja unglaublich, lieber Sokrates.

Sokr. Und doch geräth die Lehre, welche den Menschen für das Maß aller Dinge erklärt, in solche Noth.

Theod. Wie denn so?

Sokr. Wenn du, dir selbst ein Urtheil bildend, gegen mich deine Meinung über etwas äußerst, so möge Das, nach der Lehre Jenes, für dich richtig sein, ist es uns Andern aber entweder nicht gestattet, ein Urtheil über dein Urtheil zu fällen, oder urtheilen wir, daß du stets das Richtige meinest? Oder treten jedesmal Unzählige entgegengesetzter Meinung gegen dich auf, in der Meinung, dein Urtheil und deine Ansicht sei falsch?

Theod. Ja, beim Zeus! lieber Sokrates, ganz Unzählige, spricht Homeros, die mir Noth machen, wie nur ein Mensch sie haben kann.

Sokr. Wie nun? Willst du, daß wir sagen, daß du dann für dich selbst Richtiges meinst, für die Unzähligen aber Falsches?

Theod. Der Lehre nach wenigstens scheint Das nothwendig.

Sokr. Für den Protagoras selbst aber? Ist's nicht nothwendig, daß, wenn weder er selbst glaubte, daß der Mensch das Maß sei, noch, wie es auch der Fall ist, die Meisten, dann die Wahrheit, die er schrieb [36]), für Keinen es sei? Wenn aber er selbst zwar es glaubte, die Mehrzahl aber es nicht mitglaubt, 171
weißt du wol, daß, je größer die Überzahl Derer ist, die es nicht meinen, über Die, die es meinen, um so entschiedener es nicht ist, als ist?

Theod. Nothwendig, wenn es jeder einzelnen Meinung zufolge sein und nicht sein wird.

Sokr. Das Drolligste aber liegt darin: Jener räumt ein,

daß die Meinung der Entgegengesetztes Meinenden über seine Meinung, zufolge deren sie meinen, daß er irre, richtig sei, da er zugesteht, daß Alle meinen, was da ist.

Theod. Allerdings.

Sokr. Sollte er nun nicht einräumen, daß die seinige falsch sei, wenn er zugesteht, daß die Derjenigen richtig sei, die annehmen er irre?

Theod. Nothwendig.

Sokr. Die Andern aber räumen wol nicht ein, daß sie irren?

Theod. Gewiß nicht.

Sokr. Er gibt aber wieder, wie seine Schrift besagt, zu, daß auch diese Meinung richtig sei.

Theod. Offenbar.

Sokr. Also von Seiten Aller, den Protagoras an der Spitze, wird in Zweifel gezogen, ja vielmehr von diesem eingeräumt werden, wenn er dem Entgegengesetztes Behauptenden einräumt, daß dessen Meinung die richtige sei — dann wird sogar Protagoras selbst zugestehn, daß weder der Hund, noch der erste beste Mensch das Maß auch nicht einer einzigen Sache sei, die er nicht erlernte. Nicht so?

Theod. So ist's.

Sokr. Da es nun von Allen in Zweifel gezogen wird, so dürfte Keinem die Wahrheit des Protagoras für wahr gelten, weder sonst Jemandem, noch ihm selber.

Theod. Zu heftig, lieber Sokrates, ist unser Angriff gegen meinen Freund.

Sokr. Doch ist's ungewiß, lieber Freund, ob es nicht, in Bezug auf das Rechte, ein Fehlgriff ist. Wahrscheinlich nämlich ist es, daß Jener, als der Ältere, weiser war, als wir. Und wenn er plötzlich hier bis an die Schultern aus der Erde sich erhöbe, würde er, wie sich erwarten läßt, nachdem er nachdrücklich mich meiner Faseleien, dich deiner Zugeständnisse wegen zurecht wies, wieder versinken und schnell enteilen. Wir aber müssen, denk' ich, die eigenen Kräfte, wie schwach sie auch sind, anwenden, und stets aussprechen, was mir meinen. Und fürwahr, welche andere Behauptung können wir auch jetzt aufstellen, als daß Das wenigstens Jeder einräume, der Eine sei weiser als der Andere und sei auch unwissender?

Theod. Mir scheint es wirklich so.

Sokr. Wollen wir nicht, daß hauptsächlich auch so die Be- 23
hauptung feststehe, wie wir sie, um dem Protagoras beizustehen, begrenzten, daß das Meiste für Jeden so beschaffen ist, wie es ihm erscheint, Warmes, Trockenes, Süßes, und alles Andere dieses Gepräges? Räumt er nun aber etwa ein, daß in einigen Dingen der Eine von dem Andern sich unterscheide, daß er etwa in Betreff des Gesunden und Ungesunden habe sagen wollen, nicht jedes Weibchen, Knäbchen und Thier sei vermögend sich selbst zu heilen, indem es, was ihm gesund sei, wisse, sondern wenn irgend unterscheide sich in diesem Falle der Eine von dem Andern?

Theod. Mir wenigstens scheint es so.

Sokr. Nicht wahr, auch in staatsbürgerlichen Dingen sei 172
Rühmliches und Schimpfliches, Gerechtes und Ungerechtes, Gottseliges und Gottloses so in Wahrheit für jeden Staat beschaffen, wie seinem Dafürhalten nach jeder Staat es als Gesetz sich vorschreibe und in diesen Dingen übertreffe durchaus nicht der Einzelne den Einzelnen oder ein Staat den andern an Weisheit? Aber beim Feststellen des für sich Ersprießlichen oder Nichterspießlichen, da wird er wenn irgendwo wieder einräumen, daß ein Rathgeber von andern Rathgebern und die Ansicht des einen Staats der Wahrheit nach von der des andern sich unterscheide, und er dürfte wol nicht gradezu zu behaupten wagen, daß Das, was ein Staat seiner Meinung nach als für sich ersprießlich aufstellt, auch als vor Allem ihm ersprießlich sich bewähren werde. In den vorhin erwähnten Fällen aber, bei Dem, was gerecht oder ungerecht, gottselig oder gottlos sei, da sind sie entschieden zu behaupten geneigt, daß es davon von Natur nichts gebe, was seine eigenthümliche Beschaffenheit habe, sondern daß Dasjenige, was dem Staate so erscheint, dann zum Wahren werde, wann und solange es so erscheine. Und Das ist's ungefähr, was Denen, die nicht durchaus zur Lehre des Protagoras sich bekennen, für Weisheit gilt. Wir aber, lieber Theodoros, sehen uns von einer Untersuchung zur andern, von der geringfügigern zu der bedeutendern getrieben.

Theod. Gebricht es uns etwa an Muße, lieber Sokrates?

Sokr. Offenbar nicht. Jedoch, mein Trefflicher, ist's mir oft, so bei anderer Gelegenheit, wie auch jetzt, in den Sinn gekommen, daß Diejenigen, welche viele Zeit auf philosophische Untersuchungen wenden, ganz natürlich, wenn sie vor Gericht auftreten wollen, als Redner sich lächerlich machen.

Theod. Wie kannst du denn Das behaupten?

Sokr. Die vor den Gerichtshöfen und in ähnlichen Geschäften von Jugend auf sich Herumtreibenden scheinen sich in ihrer Ausbildung zu den durch Philosophie und derartige Beschäftigungen Ausgebildeten wie Sklaven zu Freien zu verhalten.

Theod. Wie denn so?

Sokr. Insofern es Diesen, wie du sagtest, nie an Muße gebricht und sie ihre Untersuchungen friedlich in aller Muße anstellen. Sie machen es so wie wir, die wir jetzt schon zum dritten Male Untersuchung an Untersuchung knüpfen, wenn ihnen, wie uns, die neu sich darbietende mehr wie die gegenwärtige zusagt, und es verschlägt ihnen nichts, ob es in kurzer oder ausführlicher Rede geschehe, wenn sie nur das Rechte treffen. Jene aber sprechen fortwährend von der Zeit bedrängt, denn das entströmende Wasser heißt sie eilen und gestattet ihnen nicht, über Das, worüber sie wol möchten, zu sprechen; steht doch der Gegenanwalt ihnen im Nacken mit der Nöthigung und den Klagepunkten — die beschworene Anklageschrift nennen sie es — die daneben abgelesen wird und außer welcher die Rede nichts berühren darf. Die Reden beziehen sich aber stets auf einen Mitsclaven des dasitzenden Herrn, in dessen Händen das Erkenntniß ruht, und die Redekämpfe sind keine beliebigen, sondern stets auf die Sache gerichtet, oft steht bei diesen Wettrennen sogar das Leben auf dem Spiele; sodaß dieses Alles
173 sie heftig und bitter macht [38]), geschickt, ihrem Herrn durch Worte zu schmeicheln und durch die That ihn zu gewinnen, aber kleinliches und nicht gerades Sinnes. Denn von Jugend auf entzog ihnen das Knechtthum die Erhebung, das Gerade und Freimüthige, indem es krumme Wege einzuschlagen sie nöthigt, und mit großen Gefahren und Befürchtungen die noch zarten Seelen belastet, die sie ohne Verletzung des Rechts und der Wahrheit nicht zu bestehen vermögen, und, indem sie sogleich zur Lüge und gegenseitigen Beeinträchtigungen ihre Zuflucht

nehmen, häufig daniedergedrückt und verschroben werden, sodaß sie ohne einen gesunden Kern der Gesinnung von Jünglingen zu Männern heranreifen, nachdem sie, ihrer Meinung nach, zu geschickten und weisen Menschen wurden. So, lieber Theodoros, sind Diese beschaffen. Willst du aber lieber, daß wir auch die unserm Chorreigen Angehörigen schildern, oder daß wir Das übergehen und uns wieder unserer Untersuchung zuwenden, um nicht, wie wir eben sagten, einen zu argen Misbrauch von der Ungebundenheit und dem Abschweifen der Rede zu machen?

Theod. Nicht doch, lieber Sokrates, schildere sie vielmehr. Denn Das hast du sehr gut bemerkt, daß wir, die wir diesem Reigen angehören, von unsern Reden nicht abhängen; sondern unsere Reden sind gewissermaßen unsere Diener und jede derselben wartet es ab, abgeschlossen zu werden, wenn es uns beliebt, denn über uns waltet kein Richter oder Zuschauer, wie über die Dichter [39]), von dem wir Tadel oder Befehle zu erwarten haben.

Sokr. Laß uns denn, da es dir gutdünkt, wie sich's ge- 24
ziemt, von den Führern des Reigens sprechen. Denn was hätte Jemand von Denen zu sagen, die nur obenhin mit der Philosophie sich beschäftigen? Jene aber kennen wol von Jugend auf den Weg nach dem Markte nicht, noch wo der Gerichtshof, oder das Rathhaus, oder ein anderer öffentlicher Zusammenkunftsort liegt; von mündlich überlieferten oder schriftlichen Gesetzen und Beschlüssen hören und sehen sie nichts. Durch politische Verbindungen nach Staatsämtern zu streben, Vereinen, Schmäusen, nächtlichen Gelagen in Gesellschaft von Flötenspielerinnen beizuwohnen, fällt ihnen nicht einmal im Traume ein. Ob aber Jemand im Staate edler oder niedriger Herkunft ist, ob an Jemandem irgend ein Makel von seinen Vorvordern männlicher oder weiblicher Seite her haftet, davon weiß er weniger, als, wie man zu sagen pflegt, von der Zahl der Meerestropfen. Und er weiß nicht einmal, daß er von dem Allen nichts weiß, denn er enthält sich dieser Dinge nicht seines guten Rufes wegen; denn in der That nur sein Körper lebt und weilt im Staate, sein Geist aber, der das Alles verschmäht, weil es ihm geringfügig und als ein Nichts erscheint, bringt, wie Pindaros sagt [40]), allerwärts hin, der Erde

Tiefen messend und ihre Flächen, und über dem Himmel der Sterne Bahnen, und überall der gesammten Beschaffenheit jedes Dinges an und für sich nachforschend, ohne
174 sich zu etwas Näherliegendem herabzulassen.

Theod. Wie meinst du Das, lieber Sokrates?

Sokr. Gleichwie, lieber Theodoros, eine aufgeweckte und witzige, thrakische Sclavin, über den Thales, der die Sterne betrachtend, und den Blick nach oben gerichtet, in einen Brunnen gefallen war, gespottet haben soll, weil er Das, was am Himmel vorgehe, zu erforschen strebe, das Nächste, vor seinen Füßen Liegende aber nicht bemerke. Derselbe Spott trifft Alle, die mit Philosophie sich beschäftigen. Denn in der That weiß ein Solcher von seinem Nächsten und seinem Nachbar nicht, nicht blos, was derselbe treibt, sondern kaum, ob er ein Mensch oder irgend ein anderes Geschöpf ist. Was aber der Mensch ist und was einem von Natur so beschaffenen Wesen vor andern zu thun oder zu leiden zukömmt, Das untersucht er und Das zu erforschen macht ihm Müh' und Noth. Du verstehst mich doch, lieber Theodoros, oder nicht?

Theod. O ja, und du hast Recht.

Sokr. Darum, lieber Freund, erregt ein Solcher, wenn er mit irgend Jemandem in Privatangelegenheiten verkehrt, oder wenn er, wie ich anfangs sagte, vor Gericht oder anderwärts über Das vor den Füßen und Augen Liegende zu sprechen sich genöthigt sieht, nicht blos bei den Thrakerinnen, sondern auch bei dem übrigen Pöbel Gelächter, indem seine Unerfahrenheit ihn in den Brunnen und in jede Verlegenheit stürzt, und seine Unbeholfenheit ist gefährlich, da sie die Meinung der Geistesbeschränktheit gegen ihn erregt. Denn bei Schmähungen weiß er Keinem etwas Besonderes vorzurücken, da er ja von Keinem etwas Böses weiß, weil ihn Das nicht kümmert, und nun macht ihn diese Unkunde lächerlich; bei den Lobeserhebungen und Großsprechereien Anderer sieht man offenbar, daß er nicht zum Scheine, sondern von Herzen lacht und so erscheint er abgeschmackt. Denn wenn er einen Gewaltherrscher oder König lobpreisen hört, bedünkt es ihm, man preise einen Hirten, einen Hüter der Säue oder Schafe oder Rinder glücklich, weil er viel melke: Jene aber, glaubt er, haben ein schwerer

zu behandelndes und gefährlicheres Geschöpf zu hüten und zu melken. Nothwendig müsse aber ein Solcher in seiner auf hohem Berge gelegenen wohlummauerten Hürde, aus Mangel an Muße, nicht minder roh und ungebildet werden als die Hirten. Hört er ferner von der wunderbaren Ausdehnung der Besitzungen Jemandes, die sich auf 10000 und mehr Morgen erstrecken, so kömmt ihm Das, da er auf die ganze Erde seinen Blick zu richten gewohnt ist, höchst geringfügig vor. Preisen sie dann die Herkunft, indem Jemand sieben hochbegüterte Stammväter aufzuweisen habe, so meint er, dieses Lob zeuge von großer Blödsichtigkeit und Beschränktheit des Blickes, da sie wegen mangelnder Bildung nicht fortwährend auf das Ganze hinzu- 175
blicken, noch in Anschlag zu bringen vermöchten, daß Jeder unzählige Tausende von Stammvätern und Vorältern habe, unter denen sich ja oft bei Jedem Tausende von Hochbegüterten und Bettlern, Königen und Sclaven, auch von Hellenen und Barbaren befinden; sondern er sieht darin eine wundersame Kleinlichkeit, daß sie mit einem Stammbaum von fünfundzwanzig Stammvätern sich brüsten und auf Herakles den Sohn Amphitryon's ihn zurückführen, daß aber der Fünfundzwanzigste vom Amphitryon aufwärts und von jenem selbst der Funfzigste ein Mann war, wie es eben die Umstände fügten, daß sie Das nicht zu berücksichtigen und die Aufgeblasenheit einer unverständigen Seele auszutilgen vermögen, Das belacht er. In allen solchen Fällen wird so Einer von der großen Menge verlacht, theils wegen seines vermeinten Übermuthes, theils [41]) weil er Das vor seinen Füßen Liegende nicht kennt und überall sich in Verlegenheit sieht.

Theod. So geschieht es durchgängig, lieber Sokrates, wie du da sagst.

Sokr. Wenn aber, lieber Freund, er selbst Jemanden zu 25
Höherem erhob und Einer Lust hat, ihm zu gefallen, von dem: Was thu' ich dir zu Leide, oder du mir? zu der Erforschung der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit selbst überzugehen, was jede von beiden sei, und worin sie sich von allen andern oder eine von der andern unterscheidet; oder von dem [42]): Ein König hochbeglückt und reich dabei an Golde zu der Untersuchung über Königsherrschaft und menschliches

Glück und Elend überhaupt, wie sie beschaffen seien und in welcher Weise der Natur des Menschen es angemessen sei, das eine der beiden zu erstreben, dem andern zu entgehen, — wenn über das Alles jener kleinlich Gesinnte, Leidenschaftliche, vor Gericht Gewandte dagegen Rede stehen soll, dann gibt wiederum er das Gegenstück: Schwindelnd in solcher Höhe, von oben aus seiner Schwebe herabblickend, auf fremdem Boden, verlegen, wie ein Barbar der ungewohnten Sprache nicht mächtig [43]), macht er zwar nicht vor den Thrakerinnen oder einem andern Ungebildeten sich lächerlich, denn diese bemerken es nicht, wohl aber vor allen Denen, welche nicht wie die Sclaven, sondern in entgegengesetzter Weise erzogen wurden. So, lieber Theodoros, ist die Weise jedes der Beiden beschaffen; des in wahrer Freiheit und Muße Auferzogenen, den du einen Philosophen nennst, dem es nicht zu verargen ist, wenn er unbeholfen und untauglich erscheint, sobald es sclavische Verrichtungen gilt, wie er zum Beispiel nicht versteht sein Reisebündel zu schnüren und ein Gericht oder eine Schmeichelrede zu würzen; und Dessen dagegen, der dergleichen Dinge insgesammt geschickt und behend zu verrichten weiß, es aber nicht versteht, wenn die Reih' ihn trifft, einen freien angemessenen Ton anzustimmen [44]) oder durch der Rede Wohlklang das wahrhafte Leben
176 der Götter und von ihnen begünstigter Menschen geziemend zu preisen.

Theod. Vermöchtest du, lieber Sokrates, Alle so wie mich von Dem was du sagst zu überzeugen, so würde größerer Friede und des Böses weniger unter den Menschen sein.

Sokr. Doch ist's weder möglich, lieber Theodoros, daß das Böse untergehe, denn es muß nothwendig stets etwas dem Guten Entgegengesetztes geben, noch daß es seinen Sitz unter den Göttern habe, sondern es haftet nothwendig an der sterblichen Natur und an dieser Erde. Darum sollen wir auch so schnell wie möglich von hinnen nach dorthin zu entfliehen streben. Dieses Entfliehen erfolgt durch die möglichste Annäherung an Gott, diese Annäherung aber dadurch, daß das Gute und Fromme mit Überlegung geschehe. Aber nicht ganz leicht ist es, mein Bester, zu überzeugen, daß man nicht deshalb, weshalb der große Haufen es behauptet, die Schlechtigkeit meiden und

der Tugend nachstreben müsse, nicht deshalb diese üben, jene aber nicht, damit man nicht ein schlechter, sondern ein wackerer Mann zu sein scheine; denn wie mir es sich darstellt, ist es Das, was man alter Weiber Geträtsch nennt. Das Wahre wollen wir aber so aussprechen: Gott ist in keinem Falle und in keiner Weise ungerecht, sondern im höchsten Grade gerecht, und Niemand ist in irgend einer Beziehung ihm ähnlicher, als wer von uns ebenfalls höchst gerecht ward. Darauf beruht der wahre Vorzug des Mannes, sowie sein Unwerth und seine Unmännlichkeit. Denn in der Kenntniß dieser Wahrheit besteht die wahre Weisheit und Tugend, in der Unkunde aber Unwissenheit und wirkliche Schlechtigkeit; die andern vermeintlichen Vorzüge und Kenntnisse aber erscheinen bei Staatsgewalten gemein, beim Werkmeister niedrig. Beiweitem das Beste ist daher, dem unrecht Handelnden, Dem, der Gottloses thut oder redet, nicht einzuräumen, daß seine Verschmitztheit ein Vorzug sei. Denn sie brüsten sich mit ihrer Schmach und glauben nicht für eitle Schwätzer und eine unnütze Last der Erde zu gelten, sondern für Männer, wie diejenigen sein müssen, die im Staate gedeihen sollen. Man muß ihnen also die Wahrheit sagen, daß sie um so mehr den Tadel verdienen, den sie nicht zu verdienen glauben, weil sie es nicht glauben. Denn ihnen ist die Strafe der Ungerechtigkeit unbekannt, die es ihnen am wenigsten sein sollte; denn diese besteht nicht darin, worin sie glauben, in Stockschlägen und Todesstrafen, die sie bisweilen nicht betreffen, auch wenn sie Unrecht thun, sondern in einer, der man nicht zu entrinnen vermag.

Theod. Welche meinst du denn?

Sokr. Obgleich [45]), lieber Freund, die Wirklichkeit Beispiele darbietet, daß der Gottähnliche höchst beglückt, der Gottlose aber höchst elend sei, werden sie, nicht erkennend, daß Das so sich verhalte, durch ihre Thorheit und den größten Unverstand, ohne es zu merken, durch ihr ungerechtes Thun diesem ähnlich, jenem aber unähnlich. Dafür büßen sie im Leben durch 177
ein Leben, wie es Dem, dem sie ähneln, angemessen ist. Wollten wir aber ihnen sagen, daß, lassen sie nicht ab von ihrem argen Thun, nach ihrem Tode jener von allem Übel befreite Aufenthalt sie nicht aufnehmen wird, hier aber ihr Leben, da

sie als Schlechte mit Schlechten verkehren, stets ein ihnen selbst ähnliches sein werde, wird ihnen, die sich für tüchtig und schlau erachten, Das gewiß durchaus als die Rede unverständiger Menschen erscheinen.

Theod. Ja, allerdings, lieber Sokrates.

Sokr. Das kenn' ich ja, lieber Freund. Doch Eines begegnet ihnen gewiß: Sollen sie vor Einzelnen für Das, was sie tadeln, Gründe angeben und anhören, und wollen sie wacker lange das Feld behaupten und nicht unmännlich es räumen, dann, du Trefflicher, gefallen sie selbst zuletzt, seltsam genug, sich selber nicht in Dem, worüber sie sprechen, und jene Beredtsamkeit wird matt, ich weiß nicht wie, sodaß sie wie Knaben erscheinen.

Doch wir wollen diesen Gegenstand, da er eben eine Nebensache betrifft, aufgeben, sonst verschwimmt unsere anfängliche Untersuchung unter dem immer reichlicher Hinzuströmenden, und — wenn auch dir es genehm ist — zu dem Vorigen zurückkehren.

Theod. Mir, lieber Sokrates, macht es nicht geringeres Vergnügen, dergleichen zu hören, denn in meinen Jahren folgt man Dem leichter; doch wenn du meinst, laß uns zurückgehen.

26 Sokr. Wir standen also bei dem Punkte unserer Untersuchung, wo wir behaupteten, daß Diejenigen, die von einem Sein in Bewegung sprächen und daß für Jeden etwas stets so beschaffen sei, wie es ihm zu sein scheine, dies von allem Andern versicherten, vorzüglich aber vom Rechte; daß vor Allem was ein Staat als seiner Meinung nach rechtsgültig aufstelle, Das für Den, der es aufstellte, auch so lang' es dafür gelte, das Rechte sei; daß aber hinsichtlich des Guten Keiner den Muth habe, auch zu verfechten, daß Das, was ein Staat als seiner Meinung nach ihm ersprießlich feststellte, so lange es dafür gelte, ihm auch ersprießlich sei. Es müßte denn Jemand an dem Worte haften. Das hieße aber Scherz treiben mit Dem, worüber wir sprechen. Nicht?

Theod. Ja wohl.

Sokr. Nicht an das Wort, an die Sache muß er sich halten, die, mit diesem Worte bezeichnet, in Betrachtung gezogen wird.

Theod. Das muß er.

Sokr. Der Staat strebt vielmehr gewiß bei seiner Gesetzgebung nach Dem, was er so nennt, und macht alle Gesetze nach seinem besten Wissen und Vermögen für sich möglichst ersprießlich. Oder ist bei seiner Gesetzgebung sein Augenmerk auf etwas Anderes gerichtet?

Theod. Keineswegs.

Sokr. Trifft er es denn nun stets, oder thut jeder Staat auch viele Misgriffe?

Theod. Ich wenigstens denke, daß er auch Misgriffe thue. 178

Sokr. Gewiß würde nun ferner Das Jemand noch eher einräumen, wollte Einer Fragen über den ganzen Bereich thun, auf den das Ersprießliche sich eben erstreckt. Es bezieht sich aber wol auch auf die zukünftige Zeit. Denn wenn wir Gesetze geben, geben wir sie in der Meinung, daß sie auch für die spätere Zeit ersprießlich sein werden. Das bezeichnen wir aber richtig mit dem Ausdrucke des Zukünftigen.

Theod. Allerdings.

Sokr. Wohlan denn, stellen wir an den Protagoras oder einen Andern, der Dasselbe behauptet wie er, die Frage: Der Mensch ist, wie ihr, o Protagoras, behauptet, das Maß eines Jeglichen, des Weißen, Schweren, Leichten, ohne etwas der Art auszunehmen; denn da er den Maßstab in sich selber trägt und der Eindruck, den er empfängt, seine Meinung bestimmt, so hält er auch diese für die für ihn wahre und richtige. Nicht so?

Theod. So ist's.

Sokr. Trägt er denn auch, lieber Protagoras, werden wir fortfahren, den Maßstab Dessen, was geschehen wird, in sich, und geschieht es für Den, der eine Meinung hegt, so wie er meint, daß es geschehen werde? Zum Beispiel des Heißen; wenn ein Nichtarzt meint, er werde das Fieber bekommen und diese Hitze ihn betreffen, ein Anderer aber, der Arzt ist, die entgegengesetzte Meinung hegt, nach welcher von beiden Meinungen wollen wir behaupten, daß es sich zutragen werde; oder etwa nach der Beider, und wird er für den Arzt keine Hitze und kein Fieber, für sich aber beides haben?

Theod. Das wäre wol eine lächerliche Behauptung.

Sokr. Über die zu erwartende Milde oder Herbigkeit des Weines aber wird, denk' ich, doch die Meinung des Landwirthes gelten, nicht die des Citherspielers?

Theod. Freilich.

Sokr. Noch dürfte ferner in Betracht Dessen, was wohl oder übel tönen werde, der Ringmeister richtiger als der Tonkünstler Das erkennen, was nachher selbst dem Ringmeister wohltönend erscheinen wird.

Theod. Keineswegs.

Sokr. Demnach ist auch das Urtheil Dessen, der ein Gastmahl zu geben vorhat, wenn er von der Kochkunst nichts versteht, unzuverlässiger in Betreff des zu erwartenden Genusses, als das des Küchenmeisters. Denn über Das, was für Jeden bereits angenehm ist oder ward, wollen wir bei unserer Erörterung noch nicht streiten, sondern ob er selbst am richtigsten für sich selbst beurtheilen werde, was es für Jeden sein und scheinen wird. Oder würdest nicht du, o Protagoras, hinsichtlich der Reden vor Gericht wenigstens richtiger als jeder Unkundige im voraus vermuthen, was für Jeden von uns von Wirkung sein werde?

Theod. Machte er sich doch anheischig, lieber Sokrates, vorzüglich darin mehr zu leisten als Andere.

179 Sokr. Freilich, Liebster. Oder Niemand bezahlte mit vielem Gelde seine Unterweisung, wenn er irgendwie seine Schüler überredete, daß auch über Das, was geschehen und was man meinen wird, kein Seher oder sonst Jemand richtiger urtheilen könne, als Jeder für sich selbst.

Theod. Sehr wahr.

Sokr. Beziehen sich nun nicht auch die Gesetzgebungen und das Ersprießliche auf die Zukunft, und dürfte nicht Jeder einräumen, daß ein Staat, der sich Gesetze gibt, nothwendig oft Das verfehlen müsse, was das Ersprießlichste ist?

Theod. Allerdings.

Sokr. Nicht unbescheiden werden wir also zu deinem Lehrer sagen, er sei genöthigt zuzugeben, der Eine sei weiser als der Andere und ein Solcher sei das Maß, ein Unwissender aber sei nicht im geringsten genöthigt zum Maße zu werden, was

mir soeben die für Jenen aufgestellten Gründe aufnöthigten, ich mochte so etwas sein wollen oder nicht.

Theod. Auf diese Weise, lieber Sokrates, scheint mir die Behauptung am ersten zu widerlegen, die auch dadurch widerlegt wird, daß sie die Meinungen Anderer für gültig anerkennt, von denen sich doch zeigte, daß sie die Meinungen Jenes in keiner Weise für wahr gelten lassen.

Sokr. Auch auf viele andere Weise, lieber Theodoros, möchte wol eine solche Behauptung, daß jede Meinung eines Jeden wahr sei, zu widerlegen sein. Was aber die Jeden betreffende Einwirkung anlangt, woraus die Wahrnehmungen und die ihnen entsprechenden Meinungen hervorgehen, da möchte es schwieriger sein, nachzuweisen, daß sie nicht wahr sind. Vielleicht drück' ich mich aber unrichtig aus; sie sind nämlich wol unwiderlegbar, und es dürften wol Diejenigen, die behaupten, sie seien offenbar und Erkenntnisse, Recht haben, und unser Theätetos da verfehlte des Zieles nicht, indem er Wahrnehmung und Erkenntniß für Dasselbe erklärte. Wir müssen also der Sache näher zu Leibe gehen, wie das zu des Protagoras Vertheidigung Gesagte verlangte, und Derjenige, welcher die Stimmgabel an das in Bewegung begriffene Sein legen will, muß erforschen, ob der Widerhall ein kräftiger oder hohler sei. Wenigstens hat sich kein lässiger und von Wenigen blos bestandener Kampf darüber erhoben.

Theod. Wol ein nichts weniger als lässiger, er ist vielmehr in der Gegend von Jonien sehr im Zunehmen; denn die Anhänger des Herakleitos [46]) führen mit großem Nachdruck den Reihen der Verfechter dieser Lehre. 27

Sokr. Darum, lieber Theodoros, bedarf sie fürwahr um so mehr Erörterung vom Anfang an, wie sie selbst die Aufgabe stellen.

Theod. Allerdings wol. Kann man sich doch auch, lieber Sokrates, über diese Herakleitischen, oder wie du willst [47]) Homerischen oder noch ältern Behauptungen [48]), mit den ephesischen Philosophen selbst so wenig, wie mit von der Tarantel Gestochenen unterhalten. Denn sie sind gleich ihren Schriften durchaus in Bewegung; und bei einer Untersuchung und Frage zu verharren und ruhig Frage und Antwort zu wechseln, das ist 180

ihnen selbst gar nicht gegeben, vielmehr zeigt sich dieses Garnicht über die Maßen, indem nicht die geringste Ruhe diesen Männern verliehen ist; sondern wenn man Einen um Etwas befragt, ziehen sie wie aus einem Köcher räthselhafte Wörterchen hervor und entsenden sie ihrem Bogen, und suchst du darüber Aufklärung zu erhalten, was er damit gemeint hat, so trifft dich das Geschoß eines andern neugeformten Ausdruckes und nie wirst du irgend etwas gegen einen von ihnen ausrichten. Nicht einmal untereinander gelingt das Jenen, sondern sie sehen sich wohl vor, sowol in ihrer Lehre als in ihren Vorstellungen nichts unbestritten zu lassen, in der Meinung, wie mich bedünkt, das sei ein Feststehendes, gegen Das aber sind sie in eifriger Fehde, und suchen es nach Kräften allerwärtsher auszumerzen.

Sokr. Vielleicht, lieber Theodoros, sahst du diese Männer nur im Streite begriffen und beobachtetest sie nie im friedlichen Verkehr, denn es sind deine Freunde nicht. Dergleichen Dinge sagen sie aber, denk' ich, ihren Schülern, denen sie eine ähnliche Ansicht beizubringen wünschen.

Theod. Welchen Schülern, du Wunderlicher? Bei solchen Menschen wird nicht einmal einer der Schüler des andern, sondern sie schießen von selber auf, aus zufälliger Veranlassung, wie sie eben Jeden von ihnen zu solcher Schwärmerei verlockt, und der Eine gesteht dem Andern keine Einsicht zu. Von Diesen also wird man demnach, wie ich sagen wollte, keine Aufklärung, weder im Guten noch im Bösen, erlangen. Man muß sie also selbst vornehmen und wie eine Aufgabe [49]) der Betrachtung unterwerfen.

Sokr. Was du sagst, ist nicht übel. Doch haben wir denn eine andere Aufgabe von den Ältern überkommen, die dem großen Haufen unter der Dichtung Hülle zu verbergen suchten, daß der Ursprung aller Dinge, Okeanos und Tethys, Strömungen sind [50]) und daß nichts fest steht; von den Spätern aber, als den Weisern, die Das unverhohlen nachwiesen, damit selbst der Schuster ihre Weisheit vernehme und begreife, und nicht weiter in thörichter Weise glaube, einige Dinge seien in Bewegung, die andern aber feststehend, und ihnen, nachdem er begriffen, daß Alles in Bewegung sei, Ehre zolle? Fast

aber, lieber Theodoros, hätt' ich vergeſſen, daß Andere wieder von Dieſem das Gegentheil behaupteten, „Unbeweglichem ſei was All man nenne vergleichbar“ [51]), und Anderes, worauf ein Meliſſos und Parmenides, im Widerſpruche mit dieſem Allen, feſt beharren, daß Alles Eines iſt und ſelbſt in ſich ſelbſt feſt ſteht, da zur Bewegung ihm der Raum gebricht. Was, lieber Freund, wollen wir nun mit dem Allen anfangen? Denn allgemach vorſchreitend ſind wir unvermerkt zwiſchen Beide gerathen, und wenn wir nicht durch irgend eine Gegenwehr entkommen, werden wir es büßen müſſen, wie in den Ringſchulen 181
in abgegrenzten Räumen ſpielende Knaben, die, von beiden Parteien erfaßt, nach entgegengeſetzten Richtungen gezogen werden [52]). Wir müſſen alſo, mein' ich, zuerſt die Einen prüfen, gegen die wir auszogen, die im Fluſſe Begriffenen. Und wird es uns offenbar, daß ſie Recht haben, dann wollen wir ihnen beiſtehen, uns zu ſich herüberzuziehen, indem wir den Andern zu entkommen ſuchen; ſcheinen uns aber die Feſtſteller des Alls das Richtigere zu behaupten, ſo wollen wir von jenen ſelbſt Unbewegliches in Bewegung Seßenden zu ihnen flüchten. Ergeben ſich aber die Behauptungen Beider als unverſtändig, ſo würden wir uns lächerlich machen, wollten wir Schwache uns etwas aufzuſtellen vermeſſen, nachdem wir die Lehre uralter und hochweiſer Männer verwarfen. Siehe dich daher vor, lieber Theodoros, ob es gerathen ſei, in ſolche Gefahr ſich zu begeben.

Theod. Unerläßlich, lieber Sokrates, ſcheint mir die Unterſuchung, was die Meinung jeder dieſer beiden für ſich habe.

Sokr. So müſſen wir wol es unterſuchen, da du ſolche 28
Luſt dazu zeigeſt. Der Anfang unſerer Unterſuchung ſcheint mir nun die Bewegung zu betreffen, was ſie doch darunter verſtehen, wenn ſie ſagen: Alles bewege ſich. Ich meine es nämlich ſo, ob ſie eine Gattung der Bewegung annehmen, oder, wie mir es erſcheint, zwei? Doch gelte dieſe Anſicht nicht blos für die meinige, ſondern theile auch du ſie, damit eine Niederlage, können wir ihr nicht entgehen, uns gemeinſchaftlich betreffe. Und ſage mir: Nicht wahr, du ſageſt, es bewege ſich etwas, wenn es ſeine Stelle mit einer andern vertauſcht, oder auch an derſelben Stelle ſich dreht?

Theod. Ja.

Sokr. Das also sei eine Gattung. Wenn es aber an derselben Stelle bleibt, aber altert oder vom Weißen zum Schwarzen, vom Weichen zum Harten wird, oder irgend eine andere Veränderung erfährt, ist es nicht angemessen, Das eine zweite Gattung der Bewegung zu nennen?

Theod. Meiner Meinung nach.

Sokr. Nothwendig verhält es sich wirklich so. Diese beiden Gattungen der Bewegung nehm' ich nun an: Das Sichverändern und das Sichregen.

Theod. Indem du ganz richtig dich ausdrückst.

Sokr. Nachdem wir also diese Eintheilung gemacht, wollen wir jetzt an die uns wenden, die behaupten, Alles sei in Bewegung und sie fragen: Behauptet ihr, daß Alles sich in beiderlei Weise bewege, indem es sich regt und verändert, oder Manches auf beiderlei, Manches auf die eine der beiden Weisen?

Theod. Das kann ich, beim Zeus! nicht sagen, doch denk' ich sie werden behaupten, auf beiderlei Weise.

Sokr. Wo nicht, lieber Freund, wird es ihnen sich als sich bewegend und feststehend ergeben, und man wird mit nicht größerm Rechte sagen können, Alles bewege sich, als es stehe fest.

Theod. Du hast vollkommen Recht.

Sokr. Da es sich nun aber bewegen und der Mangel der Bewegung an nichts sich finden soll, so ist gewiß Jedes stets in jeder Art von Bewegung begriffen.

Theod. Nothwendig.

Sokr. Ziehen wir auch folgende Ansicht derselben in Betrachtung: Sagten wir nicht, daß sie die Entstehung der Wärme,
182 der Weiße oder irgend eine andere Eigenschaft etwa so erklären, jedes derselben schwebe bei der Wahrnehmung zwischen dem Bewirkenden und dem Bewirkten, und das Bewirkte werde zu einem Wahrnehmenden und sei nicht mehr Wahrnehmung, das Bewirkende aber zu einem irgendwie Beschaffenen, nicht aber blos Beschaffensein? Doch vielleicht erscheint dir das Beschaffensein als ein fremdartiger Ausdruck, und du fassest ihn nicht als allgemeinen Begriff, vernimm es also im Einzelnen. Das Bewirkende wird nämlich nicht zur Wärme oder Weiße, sondern zum Warmen und Weißen, und so im Übrigen.

Denn du erinnerſt dich doch, daß wir im Vorigen uns ſo ausdrückten: Nichts ſei Eines an und für ſich, weder das Bewirkende, noch das Bewirkte, ſondern aus beiden, indem ſie aneinander geriethen und die Wahrnehmungen und das Wahrgenommene erzeugten, werde ſowol das irgendwie Beſchaffene, als das Wahrnehmende.

Theod. Das erinnr' ich mich; wie ſollt' ich nicht?

Sokr. Laſſen wir alſo das Übrige auf ſich beruhen, ob ſie es ſo, ob anders meinen, halten aber nur Das feſt, was Zweck unſerer Rede iſt, indem wir fragen: Alles iſt in Bewegung und Fluſſe, wie ihr behauptet; nicht wahr?

Theod. Ja.

Sokr. Doch wol in Bewegung beider Art, wie wir ſie eintheilten, indem es ſich rührt und verändert?

Theod. Wie ſollt' es nicht? Wenigſtens wenn die Bewegung vollſtändig ſein ſoll.

Sokr. Wenn es ſich nun blos rührte, nicht aber veränderte, dann könnten wir wol die Beſchaffenheit Deſſen, was, indem es ſich rührt, im Fluſſe iſt, angeben. Oder wie wollen wir uns ausdrücken?

Theod. So.

Sokr. Da aber nicht einmal Das beharrt, ſodaß das Fließende weiß fließt, ſondern ſich ändert, ſodaß auch hier ein Fließen ſtatt findet in der Weiße und ein Übergang in eine andere Farbe, damit es nicht ſo als beharrlich nachgewieſen werde; wird es wol, wenn wir uns richtig ausdrücken wollen, möglich ſein, eine Farbe mit einem beſtimmten Namen zu bezeichnen?

Theod. Wie wäre Das möglich, lieber Sokrates, oder auch etwas Anderes der Art, wenn es, als im Fluſſe begriffen, dem Sprechenden fortwährend entſchlüpft?

Sokr. Was ſollen wir aber von irgend einer Wahrnehmung ſagen, wie der des Hörens und Sehens? Daß das Hören oder Sehen je in demſelben Zuſtande verharre?

Theod. Das darf es nicht, wenn Alles in Bewegung iſt.

Sokr. Wir können alſo nicht mit größerm Rechte ſagen, daß wir etwas ſehen, als nicht, noch mit größerm, daß wir

irgend etwas Anderes wahrnehmen, als nicht, da Alles in aller Weise sich bewegt.

Theod. Gewiß nicht.

Sokr. Wahrnehmung war aber Erkenntniß, wie ich und Theätetos behaupteten.

Theod. So war es.

Sokr. Demnach bezeichneten wir durch unsere Antwort auf die Frage: was ist Erkenntniß, ebensowol die Nichterkenntniß, als die Erkenntniß [53]).

Theod. So scheinet ihr.

183 Sokr. Sehr gelegen dürfte uns wol diese Berichtigung unserer Antwort kommen, indem wir uns nachzuweisen bemühen, daß Alles in Bewegung sei, damit jene Antwort als richtig erscheine. Sonach erschien, wenn Alles in Bewegung ist, jede Antwort, was sie auch betreffen möge, in gleicher Weise richtig, wir mögen sagen: es sei so oder nicht, oder, wenn du willst, werde es, damit wir nicht ein Stillstehen ihm beimessen.

Theod. Du drückst dich richtig aus.

Sokr. Ausgenommen, lieber Theodoros, daß ich so sagte und nicht so. Nicht einmal des So darf man sich bedienen, denn so hörte es auf sich zu bewegen; noch umgekehrt des Nicht so, denn auch darin ist keine Bewegung; sondern Diejenigen, die diese Lehre aufstellen, müssen irgend eines andern Wortes sich bedienen, da sie jetzt für ihre Annahme keine Ausdrücke haben, es wäre denn das Nirgendwie. Eine so unbestimmte Ausdrucksweise möchte für sie die passendste sein.

Theod. Gewiß ist wenigstens diese Redeweise die bei ihnen üblichste.

Sokr. Deines Freundes also, lieber Theodoros, sind wir ledig, und räumen ihm noch nicht ein, daß jeder Mensch das Maß jedes Dinges sei, wenn er nicht ein verständiger ist. Auch daß Erkenntniß Wahrnehmung sei, werden wir, nach der Annahme: Alles sei in Bewegung, nicht zugestehen; wenn nicht etwa unser Theätetos etwas dagegen einwendet.

Theod. Sehr wohl gesprochen, lieber Sokrates; denn da Das beseitigt ist, muß auch ich des Beantwortens deiner Fra-

gen ledig sein nach unserer Übereinkunft, sobald die Untersuchung über des Protagoras Lehre zum Schluß gebracht wäre.

Theät. Nicht doch, lieber Theodoros; bis ihr, du und So- 29
krates, die Meinung Derjenigen erörtertet, die dagegen behaupten, Alles stehe still, wie ihr vorhin euch vornahmt.

Theod. So jung, mein Theätetos, zeihst du Bejahrtere einer Schuld, daß sie eine Zusage verletzten? Mache du dich lieber fertig, über das noch Übrige dem Sokrates Rede zu stehen.

Theät. Wenn er es wünschen sollte; doch gewiß hört' ich sehr gern etwas darüber.

Theod. Wer den Sokrates zu einer Erörterung auffodert, fodert die Reiter auf das Blachfeld. Leg' ihm also Fragen vor, und du wirst es hören.

Sokr. Doch, lieber Theodoros, dürft' ich dem Theätetos über Das, wozu er mich auffodert, nicht Rede stehen.

Theod. Ei warum nicht Rede stehen?

Sokr. Die Scheu vor dem Melissos und den Übrigen, die das All für stehend erklären, bei der Erörterung als unbeholfen zu erscheinen, ist minder groß, als vor dem Einen Parmenides. Parmenides aber erscheint mir, eines homerischen Ausdrucks mich zu bedienen, ehrenwerth und furchtbar zugleich [53]). Denn als junger Mensch traf ich in Gesellschaft Anderer mit dem damals schon hochbejahrten Manne zusammen und bemerkte an ihm durchgreifenden Tiefsinn. Ich besorge daher, daß wir 184
was er sagt nicht verstehen, noch weniger aber in welcher Absicht er so sich ausdrückte und daß, was die Hauptsache ist, Das wovon unsere Untersuchung ausging, was doch Erkenntniß sei, durch den Schwarm auf uns einstürmender Reden, wenn man ihnen Gehör geben will, unerörterbar werde; daß ferner es daneben Jemandem, der die von uns jetzt angeregte, ihrem Umfange nach unermeßliche Untersuchung oberflächlich behandeln wollte, schmählich ergehen würde; wenn aber gründlich, dann wird er durch der Rede Weitschweifigkeit den Begriff der Erkenntniß verdunkeln. Wir müssen aber weder das Eine noch das Andere thun, sondern es versuchen, den Theätetos vermöge unserer Entbindungskunst von Dem zu entbinden, womit er in Betreff der Erkenntniß schwanger geht.

Theod. So vielmehr geziemt es sich, wenn du meinst, die Sache anzugreifen.

Sokr. Erwäge also hinsichtlich des Gesagten noch Das, lieber Theätetos. Du gabst doch zur Antwort, Wahrnehmung sei Erkenntniß; nicht wahr?

Theät. Ja.

Sokr. Stellte nun Jemand an dich folgende Frage: Womit sieht der Mensch das Weiße und das Schwarze und womit hört er die hohen und tiefen Töne? Würdest du, denk' ich, sagen mit den Augen und Ohren?

Theät. So würd' ich.

Sokr. Aber das Ungesuchte und nicht allzu sorgfältig Bestimmte in Worten und Ausdrücken hat zwar oft etwas nicht Unedles, vielmehr ist das Gegentheil davon anstößig [54]), doch ist dies bisweilen nothwendig, sowie es auch jetzt Noth thut, die Antwort, die du gibst, vorzunehmen, insoweit sie nicht richtig ist. Denn erwäge, welche von beiden Antworten ist die richtigere, die Augen seien es, womit wir sehen, oder durch die wir sehen, und die Ohren, womit wir hören, oder durch die wir hören?

Theät. Wodurch wir Jedes wahrnehmen, scheint mir wenigstens richtiger, als womit.

Sokr. Wäre es doch wol arg, lieber Sohn, säßen in uns, wie in hölzernen Rossen [55]), viele verschiedene Wahrnehmungen, die sich aber nicht insgesammt auf irgend ein Vorstellendes, ob wir Das nun Seele oder wie sonst nennen sollen, bezögen, womit wir durch jene, wie durch Werkzeuge wahrnehmen, was wahrnehmbar ist.

Theät. Mir scheint es vielmehr auf diese, als auf jene Weise sich zu verhalten.

Sokr. Warum aber erörtere ich dir Dies so genau? Ob wir wol mit irgend einem und demselben Theile von uns selbst, durch die Augen Schwarzes und Weißes, durch die andern wieder Anderes auffassen, und ob du, darum befragt, Alles der Art auf den Körper wirst zurückführen können? Vielleicht ist's aber besser, daß du selbst auf meine Fragen darüber Bescheid gebest, als daß ich statt deiner mir unnütze Mühe mache. Und sage mir, Warmes und Hartes und Leichtes und Süßes

durch was nimmſt du es wahr? Schreibſt du nicht alle Wahrnehmungen dem Körper zu, oder irgend einem Andern?

Theät. Keinem Andern.

Sokr. Wirſt du auch zugeben wollen, daß es unmöglich ſei, Das, was du durch den einen Sinn wahrnimmſt, durch 185
einen andern wahrzunehmen, wie Das durch das Gehör durch das Geſicht, oder Das durch das Geſicht durch das Gehör?

Theät. Wie ſollt' ich denn Das nicht wollen?

Sokr. Denkſt du alſo etwas über Beides, kannſt du es wol nicht, weder mit dem einen Sinneswerkzeuge, noch dagegen auch mit dem andern von Beiden wahrnehmen?

Theät. Freilich nicht.

Sokr. Von Ton und Farbe denkſt du doch zuvörderſt eben Das von beiden, daß beide ſind?

Theät. Ja.

Sokr. Nicht auch, daß Jedes der beiden etwas von dem andern Verſchiedenes und Daſſelbe mit ſich ſelber ſei?

Theät. Wie ſonſt?

Sokr. Und daß die beiden zwei, jedes derſelben aber Eins ſei?

Theät. Auch Das.

Sokr. Biſt du nicht auch zu erforſchen im Stande, ob beide einander ähnlich oder unähnlich ſeien?

Theät. Vielleicht.

Sokr. Durch was nun denkſt du das Alles von den Beiden? Denn weder durch das Gehör, noch durch das Geſicht biſt du vermögend, Das was beiden gemein iſt, aufzufaſſen. Auch Folgendes dient Dem, wovon wir ſprechen, zum Belege: Wär' es nämlich möglich, von beiden zu erforſchen, ob ſie ſalzig ſeien oder nicht, dann wirſt du mir doch gewiß anzugeben wiſſen, womit du Dem nachforſcheſt, und offenbar iſt Das weder Geſicht noch Gehör, ſondern etwas Anderes.

Theät. Wie ſollt' es nicht? Nämlich der durch die Zunge ſich äußernde Sinn.

Sokr. Du antworteſt ſchön. Durch welchen Sinn gibt ſich dir aber das allen und auch dieſen Dingen Gemeinſame kund, vermöge deſſen du ſagſt: etwas ſei oder ſei nicht, und die Fragen, die wir eben über ſie aufſtellten, beantworteſt?

Welche Sinnenwerkzeuge wirst du diesen Allen beilegen, durch welche das Wahrnehmende in uns Jegliches wahrnimmt?

Theät. Du meinst das Sein und das Nichtsein, die Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, das Gleiche und Verschiedene, ferner auch das Eine und die übrigen sie betreffenden Zahlenangaben? Es ist aber offenbar, daß du auch nach dem Graden und Ungraden [56]) fragst und nach dem übrigen daraus Hervorgehenden, welcher Theil des Körpers es doch sei, durch den wir mit der Seele es wahrnehmen.

Sokr. Sehr gut, lieber Theätetos, folgst du mir, und Das eben ist es, wonach ich frage.

Theät. Doch beim Zeus, lieber Sokrates, vermöcht' ich mich nicht anders zu äußern, als daß es mir von vornherein kein besonderes Sinnenwerkzeug für Dieses wie für Jenes zu geben scheint, sondern offenbar erforscht die Seele selbst durch sich selbst das von Allem gemeinsam Geltende.

Sokr. Vortrefflich. Bist du doch schön, lieber Theätetos, und nicht, wie Theodoros sagt [57]), häßlich; denn schön und wacker ist, wer schön spricht. Doch nicht blos schön antwortetest du, du erzeigtest mir auch die Wohlthat, einer sehr weitschweifigen Auseinandersetzung mich zu überheben, wenn es dir klar ist, daß Manches die Seele selbst durch sich selbst erforsche, Anderes aber durch die Sinne des Körpers. Denn Das war es, was ich selber meinte und wovon ich wünschte, daß es auch dir
186 so erscheine.

Theät. Gewiß, so stellt es sich mir dar.

30 Sokr. Zu welchem von Beiden rechnest du also das Sein? denn Das vornehmlich ist mit Allem verknüpft.

Theät. Ich zu Dem, was die Seele selbst durch sich selbst erfaßt.

Sokr. Etwa auch das Ähnliche und Unähnliche, das Gleiche und Verschiedene?

Theät. Ja.

Sokr. Wozu aber Schönes und Häßliches, Gutes und Böses?

Theät. Auch das Vorhandensein und Verhältniß dieser Eigenschaften zueinander scheint sie mir vor Allem zu erforschen,

indem sie bei sich das Vergangene und Gegenwärtige gegen das Zukünftige erwägt.

Sokr. Halt ein. Wird sie nicht auch die Härte des Harten durch ihr Betasten wahrnehmen, und die Weichheit des Weichen ebenso?

Theät. Ja.

Sokr. Ihr Vorhandensein aber und ihre Beschaffenheit und den Gegensatz zwischen ihnen und wiederum das Wesen dieses Gegensatzes sucht die Seele selbst, durch Zurückgehen und Vergleichen derselben untereinander, auszumitteln.

Theät. Allerdings.

Sokr. Nicht wahr, alle Einwirkungen mittels des Körpers auf die Seele können von Natur Menschen und Thiere gleich nach der Geburt wahrnehmen; aber die Betrachtungen darüber hinsichtlich ihrer Beschaffenheit und Ersprießlichkeit ergeben sich, bei wem sie sich ergeben, mühevoll, langsam, mittels großer Anstrengung und Unterweisung?

Theät. Gewiß, durchgängig.

Sokr. Kann nun, wer nicht das Vorhandensein begreift, die wahre Beschaffenheit begreifen? [58])

Theät. Unmöglich.

Sokr. Wie kann aber Jemand irgend Dessen kundig sein, dessen wahre Beschaffenheit er nicht begreift?

Theät. Wie könnt' er das wol, lieber Sokrates?

Sokr. In den Sinneneindrücken liegt also nicht die Erkenntniß, sondern in der Betrachtung darüber; denn hier ist es natürlich möglich, ihr Wesen und ihre wahre Beschaffenheit zu begreifen, dort aber unmöglich.

Theät. Offenbar.

Sokr. Erklärst du nun Dieses und Jenes, was so sehr verschieden ist, für Dasselbe?

Theät. Gewiß geschähe das nicht mit Recht.

Sokr. Wie nennst du nun Jenes, das Sehen, Hören, Riechen, Frieren, Schwitzen?

Theät. Wahrnehmen nenn' ich's. Wie sonst?

Sokr. Du nennst es also insgesammt Wahrnehmung?

Theät. Nothwendig.

Sokr. Durch die man, behaupten wir, nicht einmal

zum Weſen, geſchweige denn zur wahren Beſchaffenheit gelangen kann.

Theät. Gewiß nicht.

Sokr. Noch alſo zur Erkenntniß.

Theät. Sonach nicht.

Sokr. Nimmer dürfte alſo, lieber Theätetos, Wahrnehmung und Erkenntniß Daſſelbe ſein.

Theät. Offenbar nicht, lieber Sokrates. Am deutlichſten aber hat es jetzt ſich gezeigt, daß Erkennen etwas vom Wahrnehmen Verſchiedenes ſei.

Sokr. Aber nicht etwa deswegen begannen wir unſere Unterredung, zu ermitteln, was doch die Erkenntniß nicht iſt,
187 ſondern was ſie iſt. Doch ſind wir ſoweit vorgeſchritten, daß wir durchaus nicht in der Wahrnehmung ſie ſuchen, ſondern in der Bezeichnung jenes Zuſtandes, in dem etwa die Seele ſich befindet, wenn ſie ſelbſt für ſich ſelbſt mit Dem, was da iſt, ſich beſchäftigt.

Theät. Das nennt man doch, mein' ich, ſich vorſtellen, lieber Sokrates.

Sokr. Getroffen, lieber Freund. Und erwäge jetzt nun wieder vom Anbeginn, indem du alles Frühere ausſtreichſt, ob du jetzt, da du ſo weit gediehen biſt, weiter ſiehſt; und ſage mir noch einmal, was iſt Erkenntniß?

31 Theät. Jede Vorſtellung, lieber Sokrates, dafür zu erklären, iſt unmöglich, da es auch falſche Vorſtellungen gibt, doch ſcheint die richtige Vorſtellung Erkenntniß zu ſein und Das ſei meine Antwort; wenn es ſich, indem wir weiter fortſchreiten, nicht ſo ergibt, ſo wollen wir eine andere Erklärung zu geben verſuchen.

Sokr. Gewiß, lieber Theätetos, ſo muß man lieber bereitwillig antworten, als ſich, wie du anfangs thateſt, bedenken, eine Antwort zu ertheilen. Denn machen wir es ſo, ſo werden wir Eines von beiden erreichen, entweder Das, worauf wir ausgehen, finden, oder minder Das zu wiſſen glauben, was wir keineswegs wiſſen; und dieſer Gewinn wäre doch auch nicht zu verachten. Wohlan alſo, was behaupteſt du jetzt? Da es zwei Arten von Vorſtellungen gibt, die des Richtigen und die

andere die des Falschen, erklärst du die richtige Vorstellung für Erkenntniß?

Theät. So ist's; denn so stellt dagegen jetzt es sich mir dar.

Sokr. Lohnt es sich wol noch der Mühe, das die Vorstellung Betreffende wieder zu erörtern?

Theät. Was meinst du denn?

Sokr. Einigermaßen beunruhigt mich so jetzt, wie bei vielen andern Gelegenheiten und brachte mich in großen Zwiespalt mit mir selbst und mit Andern, daß ich nicht anzugeben weiß, was doch Das für ein Eindruck auf uns ist und auf welche Weise er in uns sich erzeugt.

Theät. Welcher denn?

Sokr. Daß sich Jemand eine falsche Vorstellung bilde. Auch jetzt bin ich nicht mit mir einig, ob wir es auf sich beruhen lassen, oder auf eine andere Weise, als kurz zuvor [59]) erörtern.

Theät. Warum sollten wir nicht, lieber Sokrates, wenn es irgendwie nöthig erscheint? Bemerktet doch ihr, du und Theodoros, vorhin [60]) gar nicht übel von der uns vergönnten Muße, daß bei solchen Untersuchungen nichts uns dränge.

Sokr. Mit Recht erinnerst du uns daran. Denn es ist vielleicht nicht unangemessen, gleichsam den schon betretenen Pfad rückwärts zu verfolgen. Denn besser ist's, Weniges gut, als Vieles unzureichend hinauszuführen.

Theät. Freilich.

Sokr. Wie nun? Was sagen wir dann? Behaupten wir jedes Falls, daß es eine falsche Vorstellung gebe und daß der Eine von uns eine falsche, der Andere dagegen eine richtige Vorstellung sich bilde, als ob Das in Beider Natur liege?

Theät. Gewiß behaupten wir Das.

Sokr. Findet nun nicht für uns in Allem und im Einzelnen Das statt, daß er etwas entweder weiß, oder nicht weiß? Denn das Erlernen und Vergessen als dazwischen liegend, lass' 188
ich für den Augenblick auf sich beruhen; da es jetzt keinen Einfluß auf unsere Untersuchung hat.

Theät. Freilich, lieber Sokrates, bleibt in Bezug auf Jedes nichts Anderes übrig, als daß man es wisse, oder nicht wisse.

Sokr. Muß nun demnach nicht der Vorstellende etwas sich vorstellen von Dem, was er weiß oder nicht weiß?

Theät. Nothwendig.

Sokr. Dasselbe aber, was man weiß, nicht zu wissen, oder was man nicht weiß, zu wissen, ist unmöglich.

Theät. Wie sollt' es nicht?

Sokr. Hält nun nicht Einer, der sich von Dem, was er weiß, eine falsche Vorstellung macht, Dieses nicht für Dieses, sondern für etwas Anderes von Dem, was er weiß, und ist, indem er Beides weiß, zugleich auch in Unwissenheit über Beides?

Theät. Das ist ja aber unmöglich, lieber Sokrates.

Sokr. Hält er aber etwa, was er nicht weiß, für etwas Anderes von Dem, was er nicht weiß, und kann demnach Derjenige, der weder den Theätetos, noch den Sokrates kennt, sich einbilden, Sokrates sei Theätetos oder Theätetos Sokrates?

Theät. Wie denn wol?

Sokr. Gewiß aber hält Jemand Das, was er weiß, nicht für Dasselbe mit Dem, was er nicht weiß, noch umgekehrt, was er nicht weiß mit Dem, was er weiß.

Theät. Das wäre ja wunderbar.

Sokr. Wie vermöchte nun Jemand wol noch Falsches sich vorzustellen? Denn außer dem Angeführten etwas sich vorzustellen, ist unmöglich, da wir Alles entweder wissen, oder nicht wissen, von Diesem aber ist es überall offenbar, daß wir uns nichts Falsches vorstellen können.

Theät. Sehr wahr.

Sokr. Müssen wir also etwa nicht auf dem Wege dem Gegenstande unserer Untersuchung nachforschen, daß wir nicht das Wissen und Nichtwissen berücksichtigen, sondern das Sein und Nichtsein?

Theät. Wie meinst du?

Sokr. Ob es nicht ganz einfach so sich verhält, daß, wer bei irgend etwas sich vorstellt, was da nicht ist, nothwendig Falsches sich vorstellt, wie auch sonst seine Gedanken beschaffen sein mögen.

Theät. Das ist wieder natürlich, lieber Sokrates.

Sokr. Wie nun? Was, lieber Theätetos, werden wir

ſagen, wenn Jemand uns weiter fragt: Iſt für irgend Jemanden Das, was da geſagt wird, möglich, und kann irgend ein Menſch was nicht iſt, ſich vorſtellen, entweder an Etwas, was da iſt, oder an und für ſich? Und wir werden natürlich gewiß darauf erwidern: Nur wenn er das Wahre meinend es doch nicht meint. Oder was ſonſt?

Theät. Eben Das.

Sokr. Findet denn nun etwa auch anderwärts Ähnliches ſtatt?

Theät. Was denn?

Sokr. Ob Jemand zwar etwas ſieht, aber nichts ſieht.

Theät. Wie könnte er?

Sokr. Gewiß ſieht vielmehr, wer einen Gegenſtand ſieht, Etwas, was da iſt. Oder glaubſt du, daß ſich ein Gegenſtand unter Dem befinde, was da nicht iſt?

Theät. Meiner Meinung nach nicht.

Sokr. Wer alſo einen Gegenſtand ſieht, ſieht Etwas, was da iſt?

Theät. Offenbar. 189

Sokr. So hört alſo auch, wer einen Gegenſtand hört, etwas was da iſt.

Theät. Ja.

Sokr. Und nicht wahr, wer etwas berührt, berührt einen Gegenſtand, und, wenn einen Gegenſtand, Etwas, was da iſt?

Theät. Auch Das.

Sokr. Stellt ſich aber der Vorſtellende nicht einen Gegenſtand vor?

Theät. Nothwendig.

Sokr. Nicht auch der einen Gegenſtand ſich Vorſtellende Etwas, was da iſt?

Theät. Ich räum' es ein.

Sokr. Wer ſich alſo vorſtellt, was da nicht iſt, ſtellt ſich nichts vor.

Theät. Offenbar nicht.

Sokr. Wer ſich aber nichts vorſtellt, macht ſich überhaupt keine Vorſtellung.

Theät. Offenbar, wie es ſcheint.

Sokr. Demnach iſt's unmöglich, ſich vorzuſtellen, was da nicht iſt, weder an Etwas, was da iſt, noch an und für ſich.

Theät. Offenbar.

Sokr. Demnach ist Falsches sich vorstellen und Etwas, was da nicht ist, sich vorstellen, verschieden.

Theät. Verschieden, scheint es.

Sokr. Also weder so, noch wie wir kurz zuvor es erwogen, findet sich in uns eine falsche Vorstellung.

Theät. Nein, gewiß nicht.

32 Sokr. Wollen wir aber Dieses, was stattfindet, etwa so ausdrücken?

Theät. Wie?

Sokr. Wir sagen, daß eine falsche Vorstellung eine Vorstellungsverwechselung sei, wenn Jemand Etwas was da ist in Gedanken verwechselnd für etwas Anderes, was da ebenfalls ist, erklärt. Denn so stellt er es sich immer als ein Seiendes vor, aber als Das statt Jenes, und indem er Das, was er betrachtete, verwechselte, könnte man mit Recht sagen, er mache sich eine falsche Vorstellung.

Theät. Jetzt scheinst du mir dich vollkommen richtig ausgedrückt zu haben. Denn wenn Jemand sich Etwas statt schön häßlich, oder statt häßlich schön vorstellt, dann macht er sich in Wahrheit eine falsche Vorstellung.

Sokr. Man sieht, lieber Theätetos, daß du mich gering achtest und nicht fürchtest.

Theät. Inwiefern?

Sokr. Du erwartest, mein' ich, daß ich dir das „in Wahrheit falsch" nicht aufstechen werde, indem ich dich frage, ob es möglich sei, daß das Schnelle langsam, das Leichte schwerfällig oder sonst ein Entgegengesetztes nicht seiner eigenen, sondern der Beschaffenheit des ihm Entgegengesetzten gemäß, in sich selbst widersprechender Weise geschehe. Dein Vertrauen nun nicht zu täuschen, halt' ich dir Das zu Gute. Wie du sagst gefällt es dir aber, daß eine falsche Vorstellung ein Verwechseln der Vorstellungen sei?

Theät. Meiner Ansicht nach.

Sokr. Demnach kann man, deiner Meinung nach, im Gedanken das Eine für das Andere und nicht für das Eine nehmen.

Theät. Gewiß kann man Das.

Sokr. Wenn nun das Denkende in Jemandem Das thut, muß es nicht entweder Beides oder Eines von Beiden denken?

Theät. Das muß es allerdings.

Sokr. Entweder zugleich oder nacheinander.

Theät. Sehr richtig.

Sokr. Verstehst du denn aber unter Denken Dasselbe wie ich?

Theät. Was verstehst du darunter?

Sokr. Ein Gespräch, welches die Seele über Das, was sie erwägt, mit sich selber führt. Doch nicht als ein Wissender geb' ich diese Erklärung. Also scheint sie mir, wenn sie nachdenkt, nichts Anderes zu thun, als mit sich selbst sich zu besprechen, indem sie selbst sich Fragen vorlegt und beantwortet, bejaht und verneint. Hat sie nun, nach bedächtigerer oder 190
rascherer Erwägung, Etwas festgestellt und ist bereits mit sich selbst einig und nicht in Zwiespalt, dann erklären wir Das für eine Vorstellung derselben; sodaß ich das Vorstellen ein Reden nenne und die Vorstellung eine ausgesprochene Rede, aber nicht gegen einen Andern und laut, sondern schweigend gegen sich selbst. Und wie du?

Theät. Auch ich.

Sokr. Wenn also Jemand das Eine als das Andere sich vorstellt, sagt er, wie natürlich, zu sich selbst: das Eine sei das Andere.

Theät. Wie anders?

Sokr. Besinne dich nun, ob du je zu dir selbst sagtest, daß vor Allem das Schöne häßlich und das Ungerechte gerecht sei, oder erwäge auch, Alles zusammenfassend, ob du je dich selbst zu überreden suchtest, das Eine sei durchaus ein Anderes, oder ob du im Gegentheil nicht einmal im Schlafe zu dir selber zu sagen dich erdreistetest, daß entschieden das Gerade ungerade sei, oder sonst etwas der Art.

Theät. Sehr wahr.

Sokr. Meinst du ferner, daß irgend ein Anderer, bei oder von Sinnen, im Ernste sich, indem er davon sich überzeugte, erdreistete, zu sich selbst zu sagen, daß nothwendig der Stier ein Pferd, oder Zwei Eines seien?

Theät. Meiner Meinung nach gewißlich nicht.

Sokr. Ist nun das zu sich selbst Sprechen ein Vorstellen, so könnte Niemand, der Beides ausspricht, sich vorstellt und mit der Seele erfaßt, sagen und sich vorstellen, daß das Eine das Andere sei. Also mußt auch du die Erklärung, daß ein Verwechseln stattfinde, aufgeben. Denn meine Behauptung ist die, Niemand stelle sich vor, daß das Häßliche schön sei, oder sonst etwas der Art.

Theät. Ja, lieber Sokrates, ich gebe sie auf und so scheint es mir sich zu verhalten, wie du sagst.

Sokr. Also wer Beides sich vorstellt, kann sich nicht das Eine als das Andere vorstellen.

Theät. Natürlich.

Sokr. Stellt er sich dagegen nur das Eine vor, das Andere aber gar nicht, so wird er nimmermehr das Eine als das Andere sich vorstellen.

Theät. Du hast Recht; denn das würde ihn nöthigen, Das zu erfassen, was er sich nicht vorstellt.

Sokr. Also weder bei Dem, der sich Beides, noch bei Dem, der sich das Eine von Beiden vorstellt, ist eine Vorstellungsverwechselung zulässig; sodaß Jemand, wenn er die falsche Vorstellung für eine Vorstellungsverwechselung erklärt, im Irrthum sein dürfte; denn offenbar findet weder in dieser Weise, noch nach den frühern Erklärungen eine solche Vorstellung bei uns statt.

Theät. Natürlich nicht.

33 Sokr. Gewiß aber, lieber Theätetos, wenn es sich ergeben sollte, daß Das nicht stattfindet, werden wir uns viel Seltsames einzuräumen genöthigt sehen.

Theät. Was denn?

Sokr. Nicht eher geb' ich es dir an, bis ich die Sache von allen Seiten zu erforschen versuchte. Denn für uns schämen würd' ich mich wegen unserer Verlegenheit [61]), sähen wir
191 uns zu Zugeständnissen, wie ich sie meine, genöthigt. Haben wir aber das Rechte gefunden und unsere Noth beseitigt, dann wollen wir, außer Gefahr uns lächerlich zu machen, von Andern sprechen, daß es ihnen so ergehe. Wissen wir uns dagegen durchaus nicht zu helfen, dann werden wir, mein' ich, gedemüthigt den Ergebnissen unserer Untersuchung uns preis-

geben, uns wie Seekranke [62]) mit Füßen treten und nach Belieben mishandeln lassen. Höre also, wie sich mir noch ein Ausweg bei unserer Untersuchung zeigt.

Theät. Sprich nur.

Sokr. Ich werde behaupten, nicht mit Recht haben wir, als wir es thaten, zugestanden, es sei unmöglich, Das was man wisse, als Etwas was man nicht wisse sich vorzustellen, sondern gewissermaßen sei es möglich.

Theät. Meinst du, wovon auch ich damals, als wir Das behaupteten, vermuthete, daß es sich so verhalte, daß ich bisweilen als Einer, der den Sokrates kenne, in der Ferne aber einen Andern, den ich nicht kenne, erblickte, diesen für den Sokrates, den ich kenne, hielt? Denn in dem Falle geschieht so Etwas, wie du sagst.

Sokr. Standen wir nun nicht sofort davon ab, da es bewirkte, daß wir Das was wir wissen, indem wir es wissen, nicht wissen?

Theät. Allerdings wol.

Sokr. Also nicht in jener, sondern in folgender Weise wollen wir es aufstellen; und vielleicht wird es uns irgendwie sich fügen, vielleicht widerstreben. Wir befinden uns aber in einer solchen Lage, daß wir unsern Satz prüfen müssen, indem wir nach allen Seiten ihn wenden. Erwäge also, ob ich recht habe. Kann man wol Etwas, was man früher nicht wußte, später erlernen?

Theät. Gewiß kann man Das.

Sokr. Also auch ein Anderes und wieder ein Anderes?

Theät. Warum nicht?

Sokr. Nimm nun zum Beispiel an, es befinde sich in unsern Seelen eine Wachstafel, bei dem Einen eine größere, bei dem Andern eine kleinere, bei Dem mit reinerm, bei Jenem mit schmutzigerm, hier mit spröderm, dort mit weicherm Wachse überzogen, bei Andern die Mitte haltend.

Theät. Es sei.

Sokr. Diese wollen wir nun für eine Gabe der Mutter der Musen, der Mnemosyne (Erinnerung), erklären, und darauf Das von Dem, was wir sahen, hörten oder selbst ersannen, dessen wir uns erinnern wollen, indem wir die Wahrnehmungen

und Gedanken darauf einwirken lassen, abformen, indem wir, wie von Siegelringen, Abdrücke davon nehmen. Und was sich eingeprägt habe, dessen gedenken wir und wissen es, so lange sich das Abbild darauf befinde; werde es aber verwischt oder vermöge es sich nicht einzuprägen, dann sei es vergessen oder bleibe uns unbekannt.

Theät. So sei es.

Sokr. Siehe nun zu, ob Einer, der etwas von Dem, was er sieht oder hört, indem er es kennt, in Betrachtung zieht, in folgender Weise sich eine falsche Vorstellung machen könnte.

Theät. In welcher denn wol?

Sokr. Indem er Das, was er weiß, bald für Das hält was er weiß, bald für Das was er nicht weiß. Denn indem wir im Vorigen zugestanden, daß Das unmöglich sei, gestanden wir es mit Unrecht zu.

Theät. Wie drückst du aber jetzt dich aus?

192 Sokr. Wir müssen uns darüber so ausdrücken, indem wir es vom Anfang an feststellen, daß es unmöglich sei, Etwas, was Einer weiß, indem er die Erinnerung davon in der Seele trägt, aber nicht wahrnimmt, Dieses für etwas Anderes zu halten unter Dem, was er, indem er auch davon ein Abbild hat, weiß und nicht wahrnimmt. Ferner, was er weiß, für Etwas was er nicht weiß und wovon er keinen Abdruck hat; und was er nicht weiß, für Etwas was er ebenfalls nicht weiß; und was er nicht weiß, für Etwas was er weiß; und was er wahrnimmt, für etwas Anderes unter Dem was er wahrnimmt, und was er wahrnimmt, unter Dem was er nicht wahrnimmt; und was er nicht wahrnimmt, für Etwas was er auch nicht wahrnimmt, und was er nicht wahrnimmt, für Etwas was er wahrnimmt. Ferner ist's wo möglich noch unmöglicher, Etwas von Dem was er weiß und wahrnimmt und wovon er das Abbild der Wahrnehmung gemäß bewahrt, für etwas Anderes unter Dem zu halten, was er weiß und wahrnimmt und wovon er ein ebenfalls der Wahrnehmung gemäßes Abbild bewahrt; und was er weiß und wahrnimmt und treu im Gedächtniß bewahrt, für etwas Anderes unter Dem was er weiß; und was er weiß und mit demselben Eindrucke wahrnimmt, für etwas Anderes unter Dem was er wahrnimmt; und was er

ferner nicht weiß noch wahrnimmt, für etwas von Dem, was er nicht weiß noch wahrnimmt; und was er nicht weiß noch wahrnimmt, für Etwas was er nicht weiß; und was er nicht weiß noch wahrnimmt, für Etwas was er nicht wahrnimmt. In allen diesen Fällen findet eine überwiegende Unmöglichkeit statt, daß Jemand dabei sich etwas Falsches vorstelle. Nun bleibt noch übrig, daß, wenn irgend sonstwo, bei folgenden Das geschehe.

Theät. Bei welchen denn? Ob ich vielleicht durch diese etwas besser begreife; denn jetzt vermag ich dir nicht zu folgen.

Sokr. Bei den Gegenständen, von denen er weiß, zu glauben, es seien andere unter denen, die er weiß und wahrnimmt; oder unter denen, von denen er nicht weiß, sie aber wahrnimmt; oder unter denen, die er weiß und wahrnimmt, andere, unter denen die er weiß und sie wahrnimmt.

Theät. Jetzt faßt' ich dich noch weit weniger als zuvor.

Sokr. Vernimm es denn noch einmal in folgender Weise. 34
Nicht wahr, indem ich den Theodoros kenne und bei mir selbst mich erinnere, wie er beschaffen ist, und den Theätetos desgleichen, sehe ich sie doch bisweilen, bisweilen nicht, und berühre sie bisweilen, bisweilen nicht, und höre sie oder nehme sie auf irgend eine andere Weise wahr, während ich andere Male jeder Wahrnehmung euerer entbehre; nichtsdestoweniger aber kenne ich euch und erinnere mich euerer bei mir selbst.

Theät. Allerdings.

Sokr. Von Dem, was ich erläutern will, fasse also zuerst Das: daß man Das, was man weiß, nicht wahrnehmen und auch wahrnehmen kann.

Theät. Richtig.

Sokr. Kann man nicht auch, was man nicht weiß, oft auch nicht einmal wahrnehmen, oft aber blos wahrnehmen?

Theät. Auch Das kann geschehen.

Sokr. Siehe nun zu, ob du mir jetzt besser folgest. Sokrates kennt genau sowol den Theodoros als den Theätetos, 193
sieht aber keinen von Beiden, noch nimmt er auf andere Weise ihn wahr; dann würde er sich wol nie bei sich vorstellen, Theätetos sei Theodoros? Hab' ich Recht oder nicht?

Theät. Ja, Das ist richtig.

Sokr. Das war also von Dem, was ich sagte, das Erste.

Theät. So war es.

Sokr. Das Zweite nun, daß, indem ich den Einen von euch kenne, den Andern nicht kenne, keinen von Beiden aber wahrnehme, ich ebenfalls nimmer glauben würde, Derjenige, den ich kenne, sei Der, welchen ich nicht kenne.

Theät. Sehr wahr.

Sokr. Das Dritte: Kennte ich keinen von Beiden und nähme keines wahr, würde ich nicht glauben, Derjenige, den ich nicht kenne, sei ein Anderer von Denen, die ich nicht kenne. Und so nimm an, alles vorher Gesagte noch einmal gehört zu haben, in den Fällen in denen ich mir nie über dich und Theodoros Falsches vorstelle, weder indem ich Beide kenne, noch nicht kenne, noch den Einen kenne, den Andern aber nicht; und in Beziehung auf die Wahrnehmungen ebenso, wenn du mich verstehst.

Theät. Ich verstehe.

Sokr. Es bleibt also folgender Fall übrig, sich Falsches vorzustellen; wenn ich, indem ich dich und den Theodoros kenne und auf jener Wachstafel das Gepräge von euch Beiden wie von Siegelringen habe, und von fern und nicht deutlich genug euch erblicke, dadurch, daß ich den von Jedem eigenthümlich herrührenden Anblick auf das jedem von euch Beiden eigenthümliche Gepräge beziehe, denselben den von ihm gemachten Eindrücken einzufügen und anzupassen mich bemühe, damit ein Wiedererkennen stattfinde, und hernach es verfehlend, wie Diejenigen, die die verkehrten Schuhe anziehen, umgekehrt den Anblick Jedes von Beiden auf das Gepräge des Andern beziehe; oder auch entschieden fehlgreife, indem es mir wie mit einem Spiegelbilde geht, wo das Rechte zum Linken wird; dann tritt eine Vorstellungsverwechselung und ein falsches Vorstellen ein.

Theät. Gleicht doch auf eine bewundernswürdige Weise der Hergang bei der Vorstellung deiner Beschreibung, lieber Sokrates.

Sokr. Wenn ich ferner Beide kenne, den Einen aber daneben auch wahrnehme, den Andern aber nicht, und meine Kenntniß des Einen der Wahrnehmung nicht entspricht, Dasselbe, was ich in dem Vorhergehenden sagte, du aber damals nicht faßtest.

Theät. Nein, fürwahr nicht.

Sokr. Ich meinte es so: wenn Einer den Einen kennt und wahrnimmt und dessen Kenntniß desselben der Wahrnehmung entspricht, wird er ihn nie für einen Andern von Denen halten, die er kennt und wahrnimmt und dessen Kenntniß der Wahrnehmung ebenfalls entspricht. So war es doch?

Theät. Ja.

Sokr. Es blieb aber wol der eben angeführte Fall übrig, in welchem wir behaupten, die falsche Vorstellung entstehe, indem man Beide kennend und Beide sehend, oder auf irgend eine 194
andere Weise wahrnehmend, die Abdrücke Jedes der Beiden nicht festhalte, sondern, wie ein ungeschickter Bogenschütze beim Zielen, das Ziel verwechsele und verfehle, was demnach auch ein Fehlgriff genannt wird.

Theät. Natürlich.

Sokr. Wenn also auch mit dem einen Ausdruck eine Wahrnehmung verbunden ist, mit dem andern aber nicht und das Denkvermögen den Abdruck der mangelnden Wahrnehmung auf die gegenwärtige bezieht, so irrt es so durchaus. Und mit Einem Worte findet über Das, was Einer nicht weiß, noch je wahrnahm, natürlich weder ein Irrthum noch eine falsche Vorstellung statt, wenn, was wir jetzt sagen, irgend Grund hat. Um Das aber, was wir wissen und wahrnehmen, bewegt und dreht es sich, ob eine Vorstellung zur wahren oder falschen werde, zur wahren, wenn es (das Denkvermögen) die verwandten Abbilder und Urbilder in entsprechender und grader Richtung verbindet, zur falschen, wenn es in verkehrter und schiefer Richtung geschieht.

Theät. Drückt man so nicht gut sich aus?

Sokr. Das wirst du noch entschiedener sagen, wenn du Folgendes hörst: Es ist doch schön, sich eine richtige Vorstellung zu machen, schimpflich aber eine falsche?

Theät. Wie sollt' es nicht?

Sokr. Das komme nun, sagen sie, daher: Wenn das Wachs in Jemandes Seele dick und reichlich und glatt und gehörig durchgeknetet sei, dann werden die Eindrücke durch die Wahrnehmungen, eingeprägt dem Innern des Herzens, wie Homeros auf das durch jenes Wachs bewirkte Erinnern

hindeutend sagt [63]), diese bei Solchen reinlich und tief genug eingeprägten Eindrücke werden dauernd, und solche Menschen sind erstens gelehrig, dann treues Gedächtnisses, ferner verwechseln sie nicht die Eindrücke der Wahrnehmungen, sondern machen sich die richtigen Vorstellungen. Denn die Abbilder, die deutlich sind und Raum haben, vertheilen sie schnell an das ihnen Entsprechende, die wirklichen Gegenstände, wie man sie nennt. Und man nennt diese Weise. Oder bedünkt es dir nicht so?

Theät. Gewiß in vollem Maße.

Sokr. Wenn nun Jemandes Herz ein zottiges ist, wie es der allweise Dichter preist [64]), oder ein schmutziges und von nicht reinem Wachse, oder zu weich oder hart, dann werden Die weiches Herzens zwar gelehrig, aber auch vergeßlich, Die hartes zum Gegentheil. Wer aber ein zottiges, sprödes und steinichtes, mit beigemischter Erde und Schmutz erfülltes Herz hat, bei dem sind die Abdrücke undeutlich. Auch bei den Hartherzigen sind sie undeutlich, denn es fehlt an Tiefe. Undeutlich auch bei den Weichherzigen, denn durch das schnelle Zusammen-
195 laufen werden sie unkenntlich. Wenn sie nun neben diesem Allen durch Raumesbeschränktheit ineinander fielen, indem einer ein beschränktes Seelchen hat, dann werden sie noch undeutlicher als jene. Diese insgesammt werden also geeignet, sich falsche Vorstellungen zu machen. Denn wenn sie etwas sehen, oder hören, oder denken, versehen, verhören, verdenken sie sich in den meisten Fällen, indem sie unbeholfen und verkehrt vertheilend, nicht sogleich Jedes Jedem zuzutheilen vermögen, und man sagt dann von Solchen, sie seien im Irrthum über die Wirklichkeit befangen und ungelehrig.

Theät. Vor allen Menschen drückst du dich am richtigsten aus, lieber Sokrates.

Sokr. So werden wir also behaupten, daß in uns falsche Vorstellungen sich finden?

Theät. Ja wohl.

Sokr. Aber auch wahre?

Theät. Auch wahre.

Sokr. Glauben wir also nun zur Genüge nachgewiesen zu haben, daß nichts gewisser ist, als daß es diese beiden Arten von Vorstellungen gebe?

Theät. Gewiß in vollem Maße.

Sokr. Etwas Arges, lieber Theätetos, und Unangenehmes 35
scheint doch in der That ein redseliger Mensch zu sein.

Theät. Ei wie? Was veranlaßt dich zu dieser Äußerung?

Sokr. Verdruß über meine eigene Ungelehrsamkeit und meine entschiedene Redseligkeit. Denn mit welchem andern Namen möchte man es bezeichnen, wenn Jemand, weil er vermöge der Unbeholfenheit seines Geistes nicht zu überzeugen ist, die Unterredung nach oben und nach unten zieht, und von jeder Untersuchung sich schwer zu trennen vermag?

Theät. Was macht denn aber dich verdrießlich?

Sokr. Nicht verdrießlich blos, sondern auch besorgt, was ich antworten soll, wenn mir Jemand die Frage vorlegt: Du hast doch, o Sokrates, die falsche Vorstellung ermittelt, daß sie nicht in dem Wahrgenommenen gegeneinander noch in dem Gedachten stattfindet, sondern in der Verknüpfung des Wahrgenommenen mit dem Gedachten? Selbstgefällig werd' ich Das, denk' ich, bejahen, als haben wir etwas Wunderschönes ermittelt.

Theät. Mir wenigstens, lieber Sokrates, bedünkt das jetzt Nachgewiesene so übel nicht.

Sokr. Nicht wahr, wird er sprechen, du behauptest, daß wir auch den Menschen, den wir uns nur denken, nicht aber sehen, nimmermehr für ein Pferd halten dürften, das wir ebenfalls weder sehen, noch betasten, sondern uns nur denken, ohne irgend etwas von demselben wahrzunehmen? So behaupt' ich, werde ich ja wol sprechen.

Theät. Und ganz richtig.

Sokr. Wie nun? Wird er fortfahren, die Elf, die Einer sich blos denkt, würde wol Jemand, nach dieser Behauptung, nie für etwas Anderes, für die Zwölf halten, die er ebenfalls nur sich denkt? Wohlan denn, antworte du.

Theät. Ich antworte aber, daß Jemand wol beim Sehen oder Betasten elf für zwölf halten, gewiß jedoch bei dem Gedachten nie auf diese Vorstellung gerathen könne.

Sokr. Wie also? Glaubst du, daß jemals Einer, der Fünf und Sieben, nicht etwa sieben und fünf Menschen oder sonst etwas der Art, mein' ich, zum Gegenstand seiner Betrachtung 196

machte, ſondern die Fünf und Sieben ſelbſt, wovon wir behaupten, daß ſich Abdrücke auf jener Erinnerungstafel befinden und wobei keine falſche Vorſtellung möglich ſei — wenn alſo ein Menſch dieſe ſelbſt jemals ſchon in Betrachtung zog, indem er zu ſich ſelbſt ſagte und ſich die Frage vorlegte, wieviel iſt Das wol, und der Eine, ſolches meinend, ſagte: Das ſei elf, ein Anderer aber zwölf? ſagen und glauben da wol Alle, es ſei zwölf?

Theät. Nein, beim Zeus! ſondern gewiß Viele auch elf. Zieht aber Jemand eine größere Zahl in Betrachtung, ſo irrt er leichter. Denn ich denke, du ſprichſt von jeder Zahl.

Sokr. Ganz recht. Und bedenke, was geſchieht, dürfte doch nichts Anderes ſein, als daß die Zwölf ſelbſt auf der Erinnerungstafel für die Elf gehalten wird.

Theät. Natürlich.

Sokr. Kamen wir nicht wieder auf unſere frühern Behauptungen [65]) zurück? Denn wem es ſo ergeht, der hält Das, was er weiß, für etwas Anderes, was er ebenfalls weiß, was wir für unmöglich erklärten, und wodurch eben wir uns zu der Annahme gedrängt ſahen, es gebe keine falſche Vorſtellung, um nicht annehmen zu müſſen, daß Derſelbe, der Etwas wiſſe, Daſſelbe zugleich auch nicht wiſſe.

Theät. Sehr wahr.

Sokr. Demnach müſſen wir die falſche Vorſtellung für irgend etwas Anderes erklären als für ein Verwechſeln eines Gedachten in Bezug auf ein Wahrgenommenes. Denn wäre ſie Das, dann würden wir uns nie in gedachten Gegenſtänden ſelbſt täuſchen. Nun aber findet entweder keine falſche Vorſtellung ſtatt, oder es iſt möglich, daß Einer was er weiß auch nicht wiſſe. Welches von Beiden willſt du nun?

Theät. Du legſt mir eine bedenkliche Wahl vor, lieber Sokrates.

Sokr. Beides ſcheint jedoch die Behauptung nicht geſtatten zu wollen. Dennoch aber — müſſen wir doch Alles wagen — wie wär' es, wenn wir etwas Schamloſes verſuchten?

Theät. Wie?

Sokr. Indem wir zu erklären begehrten, wie doch wol das Erkennen beſchaffen ſei.

Theät. Und welche Schamlosigkeit liegt darin?

Sokr. Du scheinst nicht zu bedenken, daß unsere ganze Unterredung vom Anfang an eine Erforschung der Erkenntniß betraf, als einen Gegenstand, von dem wir nicht wissen, wie er irgend beschaffen sei.

Theät. Gewiß bedenk' ich Das.

Sokr. Scheint es dir nun nicht unverschämt, ohne zu wissen was Erkenntniß sei, zu erklären, wie das Erkennen beschaffen ist? Machten wir, lieber Theätetos, doch schon längst ungenauer Erörterung uns schuldig. Denn tausendmal haben wir des Ausdrucks uns bedient: wir wissen und wir wissen nicht, erkennen und erkennen nicht, als verständen wir einander, so lange wir noch mit der Erkenntniß unbekannt sind. Ja, auch jetzt, wenn du willst, bedienten wir uns wieder der Ausdrücke: unbekannt sein und verstehen, als hätten wir ohne den Begriff der Erkenntniß ein Recht dazu.

Theät. In welcher Weise aber willst du, lieber Sokrates, die Unterredung, ohne diese Ausdrücke zu gebrauchen, führen?

Sokr. In keiner, so lang' ich bleibe wer ich bin; gewiß 197
aber, wenn ich ein Streitbegieriger wäre. Wäre ein solcher Mann auch jetzt zugegen, dann würde er auf die Vermeidung solcher Ausdrücke dringen und uns Das, was ich erwähne, sehr zum Vorwurfe machen. Da wir aber doch gewiß nur Laien sind, willst du, daß ich zu erklären wage, was das Erkennen ist? Denn mir ist's offenbar, daß Das unsere Untersuchung in etwas fördern werde.

Theät. Wage, beim Zeus, es immerhin! Es wird für dich sehr verzeihlich sein, wenn du jene Ausdrücke nicht vermeidest.

Sokr. Hast du also gehört, was sie jetzt sagen, daß Er- 36
kenntniß sei?

Theät. Vielleicht; doch wenigstens im Augenblick entsinne ich mich dessen nicht.

Sokr. Sie sagen, es sei ein Haben der Erkenntniß.

Theät. Richtig.

Sokr. Wir wollen nun die Erklärung ein wenig ändern und sagen, es sei ein Besitzen der Erkenntniß.

Theät. Welchen Unterschied wirst du denn zwischen dieser und jener Erklärung angeben?

Sokr. Er findet vielleicht nicht ſtatt; doch höre, was ich dafür halte, und prüf' es mit mir.

Theät. Wenn ich es nämlich vermag.

Sokr. Alſo das Beſitzen ſcheint mir nicht Daſſelbe mit dem Haben. Wenn zum Beiſpiel ſich Jemand ein Kleid kaufte und in deſſen Beſitz es nicht trüge, von Dem würden wir nicht ſagen, er habe, ſondern er beſitze es.

Theät. Und mit Recht.

Sokr. Siehe denn zu, ob es möglich ſei, ſo eine Erkenntniß zu beſitzen, ohne ſie zu haben, ſondern ſo, wie wenn Einer wilde Vögel, Holztauben oder andere einfinge und, indem er im Hauſe einen Taubenſchlag anlegte, fütterte. Denn in gewiſſer Hinſicht könnten wir ſagen, er habe ſie ſtets, weil er doch in ihrem Beſitz iſt. Nicht wahr?

Theät. Ja.

Sokr. In anderer Hinſicht aber, er habe keine, ſondern habe nur die Gewalt über ſie bekommen, indem er im Umfange ſeines Hauſes ſie zu ſeinen Gefangenen machte, ſie zu faſſen und zu haben, ſobald er wolle, indem er welche er wolle haſche, und ſie wieder fliegen zu laſſen; und Das könne er thun, ſo oft es ihm gut dünke.

Theät. So iſt's.

Sokr. Denken wir uns nun wieder, wie wir uns im Vorigen in der Seele eine wächſerne — wie ſoll ich ſagen? — Bildwerkſtätte einrichteten, ebenfalls in jeder Seele einen Taubenſchlag für Vögel aller Art, von denen die einen ſcharenweis von den andern getrennt, andere in geringer Zahl, einige auch einzeln, zwiſchen den übrigen, wie es ſich eben trifft, herumflattern.

Theät. So wollen wir es uns denken. Aber was weiter?

Sokr. Bei Kindern, muß man ſagen, ſei der Behälter leer, und ſich unter den Vögeln Erkenntniſſe denken, von der Erkenntniß aber, zu deren Beſitz Einer gelangte und ſie in das Gehege einſchloß, er habe die Sache erlernt oder ausgeſonnen, auf die ſich die Erkenntniß bezog, und darin beſtehe das Erkennen.

Theät. So ſei es.

Sokr. Wieder nun nach einer beliebigen Erkenntniß zu
198 haſchen und, nachdem man ſich ihrer bemächtigte, ſie feſtzuhalten

und wiederum fahrenzulaſſen, welcher Ausdrücke werden wir, überlege es dir, dafür uns bedienen müſſen, ob derſelben wie früher, als er ſie erwarb, oder anderer? Aus Folgendem wirſt du beſſer begreifen, was ich meine. Du brauchſt doch den Ausdruck Zahlenlehre?

Theät. Ja.

Sokr. Nimm an, ſie ſei ein Haſchen nach Erkenntniſſen über jedes Gerade und Ungerade.

Theät. Das nehm' ich an.

Sokr. Durch dieſe Wiſſenſchaft nun hat Einer ſelbſt die Erkenntniß von den Zahlen in ſeiner Gewalt und der ſie einem Andern Mittheilende theilt durch dieſe ſie mit.

Theät. Ja.

Sokr. Und von dem Mittheilenden ſagen wir, er lehre, von dem Empfangenden, er lerne, von dem dadurch, daß er in ſeinem Taubenſchlage ſie beſitzt, ſie Habenden, er kenne ſie.

Theät. Ja, allerdings.

Sokr. Habe nun auf das Weitere wohl Acht. Was kennt der vollkommen Zahlenkundige ſonſt als alle Zahlen? Denn in ſeiner Seele liegt die Erkenntniß aller Zahlen.

Theät. Wie anders?

Sokr. Zählt nun ein Solcher nicht bisweilen Etwas bei ſich ſelbſt, oder etwas außer ſich Befindliches, was zählbar iſt?[66])

Theät. Wie ſollt' er nicht?

Sokr. Unter dem Zählen wollen wir aber nichts Anderes verſtehen, als das Erwägen, wie groß eben eine Zahl iſt.

Theät. So ſei's.

Sokr. Offenbar erwägt er alſo Etwas, was er kennt, als kenne er es nicht, da wir doch von ihm eingeräumt haben, er kenne jede Zahl. Solche Bedenklichkeiten kommen dir ja wol zu Ohren?

Theät. O ja.

Sokr. Indem wir es alſo dem Beſitze und dem Einfangen 37
der Tauben vergleichen, wollen wir ſagen: Das Einfangen war ein doppeltes: das eine, ehe er ſie beſaß, zum Beſitz zu gelangen; das andere für den Beſitzenden, Deſſen was er beſitzt habhaft zu werden und es in die Hände zu bekommen. Ebenſo kann er auch von den Kenntniſſen, die er längſt erlernte und

innehatte, ebendieſelben wiedererlernen, indem er die Kunde jeder derſelben erneut und feſthält, die er ſeit lange ſchon beſaß, aber im Gedanken nicht gegenwärtig hatte.

Theät. Richtig.

Sokr. Danach fragt' ich nun eben, welcher Ausdrücke man ſich, indem man darüber ſpreche, bedienen müſſe, wenn der Zahlenkundige ſich anſchickt, eine Zahl zu beſtimmen, oder der Schriftkundige etwas zu leſen. Geht er ſonach in ſolchem Falle nicht daran, von ſich ſelbſt etwas zu lernen, was er weiß?

Theät. Das iſt aber doch ſeltſam, lieber Sokrates.

Sokr. Wollen wir denn aber ſagen, er werde beſtimmen und leſen, was er nicht wiſſe, da wir ihm die Kenntniß aller Buchſtaben und jeder Zahl zuſchreiben?

199 Theät. Doch auch Das iſt widerſinnig.

Sokr. Gefällt es dir nun, daß wir ſagen, es kümmern uns die Ausdrücke nicht, womit Jemand das Lernen und Wiſſen zu bezeichnen Luſt hat, da wir aber das Beſitzen einer Kenntniß als etwas vom Haben derſelben Verſchiedenes feſtſtellten, behaupten wir, es ſei unmöglich, daß Einer, was er beſitzt, nicht beſitze, ſodaß es nie geſchieht, daß Einer, was er weiß, nicht wiſſe, doch ſei es möglich, darüber eine falſche Vorſtellung zu faſſen? Denn möglich ſei es, nicht davon die Erkenntniß zu haben, ſondern ſtatt ihrer eine andere, wenn er fehlgreifend eine der von ihm ausflatternden Erkenntniſſe ſtatt der andern einfängt. Indem er alſo elf für zwölf hielt, faßte er die Kenntniß der Elf ſtatt die der Zwölf, als wie eine in ihm niſtende Holz- ſtatt einer Ringeltaube.

Theät. Wohl läßt es ſo ſich hören.

Sokr. Faſſe er aber die, welche er faſſen wolle, dann irre er nicht, und ſeine Vorſtellung entſpreche der Wirklichkeit, und ſo gebe es fürwahr richtige und falſche Vorſtellungen, und nichts von Dem, was im Vorigen uns Schwierigkeiten machte, trete uns entgegen? Vielleicht wirſt du mir beiſtimmen. Oder was wirſt du thun?

Theät. Dir beiſtimmen.

Sokr. Denn auch der Einwand, daß Einer Das nicht wiſſe, was er weiß, iſt beſeitigt. Trifft es ſich doch nun nie mehr, daß wir Das, was wir beſitzen, nicht beſitzen, ob wir

uns in etwas täuschen oder nicht. Jedoch eine andere, schlimmere Bedenklichkeit scheint mir dabei hervorzutreten.

Theät. Welche?

Sokr. Ob irgend die Verwechselung von Erkenntnissen zur falschen Vorstellung wird.

Theät. Wie so?

Sokr. Daß erstens Jemand, der von etwas Kenntniß hat, eben Das verkenne, nicht aus Unkunde, sondern eben durch seine Kenntniß. Und wenn einer dann wiederum Dieses für Jenes, und Jenes für Dieses hält, wie ist es da nicht höchst widersinnig, daß die Seele bei stattfindender Kenntniß Nichts erkenne, Alles aber verkenne? Denn nach dieser Behauptung steht nichts entgegen, daß nicht auch die stattfindende Unkunde das Erkennen und die Blindheit das Sehen bewirke, wenn irgend die Kenntniß je bewirkt, daß Jemand etwas verkenne.

Theät. Vielleicht nämlich, lieber Sokrates, war unsere Annahme nicht passend, indem wir unter den Vögeln blos Kenntnisse uns dachten, wir mußten auch Unkenntnisse annehmen, die zugleich mit in unserer Seele umherflattern, und indem der nach ihnen Haschende bald eine Kenntniß fasse, bald eine Unkenntniß, mache er sich über Dasselbe vermöge der Unkenntniß eine falsche, vermöge der Kenntniß eine richtige Vorstellung.

Sokr. Man kann nicht wohl umhin, lieber Theätetos, dir Lob zu zollen. Doch erwäge noch einmal, was du sagtest. Es sei so, wie du annimmst. Wer eine Unkenntniß faßte, wird, behauptest du, sich eine falsche Vorstellung machen. Nicht wahr? 200

Theät. Ja.

Sokr. Doch gewiß wird er nicht auch glauben eine falsche Vorstellung zu haben?

Theät. Wie sollte er?

Sokr. Sondern eine richtige und wird Das zu wissen glauben, worin er irrt.

Theät. Wie anders?

Sokr. Eine Kenntniß also, nicht aber eine Unkenntniß wird er gefaßt zu haben glauben?

Theät. Offenbar.

Sokr. Da gerathen wir also auf langem Umwege an die erste Bedenklichkeit. Denn jener Widerlegungslustige wird lachend sagen: Hält entweder, mein Bester, Einer, der beide kennt, die Kenntniß und Unkenntniß, diejenige, die er kennt, für eine andere verschiedene unter denen, die er kennt? Oder wird er, indem er keine von beiden kennt, die ihm unbekannte für eine andere unter den ihm unbekannten halten? Oder indem er die eine kennt, die andere nicht, die er kennt, für die ihm unbekannte? Oder die ihm unbekannte für diejenige, die er kennt? Oder wollt ihr mir wieder sagen, es gebe wieder Kenntnisse der Kenntnisse und Unkenntnisse, die der sie Besitzende wieder in andere kurzweilige Taubenschläge oder Wachstafeln einschließt und so lange er sie besitzt, wenn er sie auch in seiner Seele nicht zur Hand hat, weiß? Und wollt ihr euch so genöthigt sehen, ohne etwas zu fördern, denselben Kreislauf tausendmal zu bestehen? Was, lieber Theätetos, werden wir darauf erwidern?

Theät. Ich wenigstens, lieber Sokrates, weiß, beim Zeus, nicht, was man sagen soll.

Sokr. Rückt uns also nicht, lieber Sohn, die Rede vor und weist uns nach, daß wir ohne Berechtigung der falschen Vorstellung eher nachforschen, als der Erkenntniß, indem wir dies aufgaben? Jenes aber einzusehen, ist unmöglich, bevor Jemand die Erkenntniß richtig faßte.

Theät. Unter den Umständen, lieber Sokrates, muß man glauben, es sei wie du sagst.

38 Sokr. Wofür wird also Jemand, um noch einmal zu beginnen, die Erkenntniß erklären? Denn noch werden wir doch den Muth nicht sinken lassen.

Theät. Nichts weniger, wenigstens wenn du nicht verzagst.

Sokr. Rede denn, für was erklären wir es denn etwa, um mit uns selbst am wenigsten in Widerspruch zu gerathen?

Theät. Wie wir, lieber Sokrates, im Vorigen es versuchten; denn ich wenigstens weiß keine andere Erklärung.

Sokr. Wie denn?

Theät. Die richtige Vorstellung sei Erkenntniß. Denn bei richtigen Vorstellungen ist wol kein Irrthum möglich und Alles, was daraus hervorgeht, ist gut und schön.

Sokr. Der an einer Furt Vorauswatende, lieber Theätetos, sagte, es werde sogleich sich zeigen [67]). Auch wenn wir Dies zu erörtern uns in Bewegung setzten, könnte vielleicht selbst ein Anstoß das Gesuchte zu Tage fördern, bleiben wir aber zurück, dann wird nichts uns offenbar.

Theät. Du hast recht, setzen wir uns lieber in Bewegung und forschen nach. 201

Sokr. Nun Das wenigstens bedarf geringer Nachforschung; denn die gesammte Kunst deutet darauf hin, daß darin die Erkenntniß nicht bestehe.

Theät. Wie so? Und welche denn?

Sokr. Die Kunst der durch Weisheit ausgezeichnetsten Männer, die man Redner und Rechtsanwälte nennt. Denn diese überreden doch wol durch ihre Kunst nicht, indem sie belehren, sondern die ihnen beliebige Vorstellung erzeugen. Oder hältst du manche derselben für so geschickte Lehrer, daß sie bei wenigen Wassertropfen [68]) Einige, die beim Raube von Schätzen oder andern Gewaltthätigkeiten nicht zugegen waren, von dem wahren Hergang der Sache hinlänglich zu belehren vermögen?

Theät. Keineswegs glaub' ich, sondern zu überreden.

Sokr. Erklärst du aber das Überreden nicht für das Erzeugen einer Vorstellung?

Theät. Gewiß.

Sokr. Wurden also die Richter dem Rechte gemäß von Dem, was nur der Augenzeuge und Keiner sonst wissen kann, überredet, entschieden sie dann nicht Das, nach Hörensagen entscheidend, indem sie eine richtige Vorstellung davon bekamen, ohne Erkenntniß, zu dem Richtigen überredet, wenn sie recht entschieden?

Theät. Durchaus wol so.

Sokr. Nimmer, Freund, gewänne aber wol der beste Richter eine richtige Vorstellung ohne Erkenntniß, wären richtige Vorstellung und Erkenntniß Dasselbe. Nun aber scheinen beide voneinander verschieden zu sein.

Theät. Jetzt, lieber Sokrates, besinne ich mich auf Etwas, was ich Einen sagen hörte, aber vergaß. Er sagte: Die richtige, auf Gründe gestützte Vorstellung sei Erkenntniß, die unbegründete aber der Erkenntniß fremd; und wofür es keine

Gründe gebe, das sei nicht erkennbar, indem er eben dieses Ausdrucks sich bediente, wofür es aber deren gebe, erkennbar.

Sokr. Gewiß, was du sagst, ist schön. Aber sprich, wie er dieses Erkennbare und nicht Erkennbare unterschied; ob nämlich du und ich es auf dieselbe Weise vernahmen.

Theät. Doch weiß ich nicht, ob ich es auffinden werde. Wenn jedoch ein Anderer es vortrüge, würd' ich, denk' ich, wol folgen.

39 Sokr. So höre denn Traum um Traum. Denn auch ich glaubte von Einigen zu hören, daß es für die ersten — Urbestandtheile so zu sagen, aus denen wir und andere Dinge bestehen, keine Gründe gebe. Denn man könne Jeden an und für sich nur mit dem Namen bezeichnen, sonst aber nichts von ihm aussagen, nicht daß er ist, noch daß er nicht ist, denn dann lege man ihm schon ein Sein oder Nichtsein bei; man
202 müsse aber nichts ihm hinzufügen, wenn man nur von ihm an und für sich spreche, da man weder Derselbe, noch Jener, noch Jeder, noch der Einzelne, selbst Das nicht, noch viele sonstige Bezeichnungen hinzufügen dürfe. Denn diese Beiläufer würden Allem beigefügt, obschon von Dem, welchem sie beigefügt würden, verschieden; er müsse aber, wäre es möglich ihn auszudrücken und gäbe es einen ihm zukommenden Ausdruck, ohne alle diese Zusätze ausgedrückt werden. Nun aber sei es unmöglich, von dem Uranfänglichen eine Erklärung zu geben, denn es komme ihm nichts zu als der Name; nur den Namen habe es. Wie aber andere Beschaffenheiten selbst etwas Zusammengesetztes seien, so sei auch die Erklärung aus den Ausdrücken dafür zusammengesetzt; denn in der Zusammensetzung von Ausdrücken liege das Wesen der Erklärung. So seien denn die Urbestandtheile etwas Unbegründetes und Unerforschliches, wol aber Wahrnehmbares; ihre Zusammensetzungen aber seien erforschbar und mit Worten bezeichenbar und vermöge einer richtigen Vorstellung vorstellbar. Wenn Jemand nun die richtige Vorstellung von Etwas ohne Erklärung fasse, dann habe seine Seele die richtige Einsicht davon, erkenne es aber nicht; denn wer für Etwas keine Gründe anzugeben oder anzunehmen wisse, der sei dessen unkundig; komme aber die Erklärung dazu, dann sei

das Alles möglich und er sei vollkommen in seiner Erkenntniß. Hast du dieses Traumgesicht ebenso oder anders gehört?

Theät. Fürwahr, durchaus ebenso.

Sokr. Hat es also deinen Beifall und nimmst du es so an, daß Erkenntniß eine richtige, auf Gründe gestützte Vorstellung sei?

Theät. Ei wohl, gar sehr.

Sokr. Haben wir also, lieber Theätetos, so Das jetzt am heutigen Tage gefaßt, dem seit lange so viele weise Männer nachforschten und eher zu Greisen wurden als es fanden?

Theät. Mir wenigstens, lieber Sokrates, scheint das jetzt Ausgesprochene schön gesagt.

Sokr. Und es ist sehr natürlich, daß Das sich so verhalte; denn wo gäbe es eine Erkenntniß ohne Gründe und eine richtige Vorstellung? Eines jedoch mißfällt mir an dem von uns Ausgesprochenen.

Theät. Ei, was denn?

Sokr. Was sogar am zierlichsten ausgedrückt zu sein scheint, die Urbestandtheile seien unerforschlich, die Art der Zusammensetzungen aber erforschbar.

Theät. Ist Das nicht richtig?

Sokr. Wir müssen sehen; denn Unterpfänder sind uns gewissermaßen die Beispiele zu dieser Erklärung, deren sich der Erklärer bei diesem Allen bediente.

Theät. Welche denn?

Sokr. Die Grundbestandtheile (Elemente) der Schrift und die Silben (Zusammensetzungen).[69]) Oder glaubst du, daß auf etwas Anderes der Erklärer hinblickte, als er diese Erklärung gab?

Theät. Nein, sondern darauf.

40
Sokr. Nehmen wir diese nun vor und prüfen sie, oder 203
vielmehr uns selbst, ob wir so oder nicht so das Lesen lernten. Zuerst also: Sind die Silben etwas Begründetes, die Buchstaben etwas Unbegründetes?

Theät. Vielleicht.

Sokr. Allerdings stellt es auch mir sich so dar. Wenn also Jemand nach der ersten Silbe des Namens Sokrates fragte,

ſage mir, lieber Theätetos, was iſt So, was wirſt du antworten?

Theät. Ein S und O.

Sokr. Das gilt dir alſo für den Grund der Silbe?

Theät. Ich denke.

Sokr. Wohlan, gib mir in dieſer Weiſe auch den Grund des S an.

Theät. Wie gäbe man doch wol die Urbeſtandtheile eines Urbeſtandtheiles an? Denn gewiß, lieber Sokrates, das S gehört zu den Mitlautern [70]), ein bloßer Laut, wie ein Ziſchen der Zunge. Das B dagegen, ſowie die meiſten Buchſtaben, hat weder Ton noch Laut; ſodaß ſich um ſo weniger von einem Grunde derſelben ſprechen läßt, da ſie, mit Ausnahme der ſieben helltönendſten, für ſich nicht einmal auszuſprechen ſind [71]).

Sokr. Darin, lieber Freund, haben wir alſo bei unſerer Erklärung der Erkenntniß das Rechte getroffen.

Theät. Offenbar.

Sokr. Wie aber weiter? Hat es mit unſerer Behauptung, daß nicht der Buchſtabe, wohl aber die Silbe erkennbar ſei, ſeine Richtigkeit?

Theät. Natürlich.

Sokr. Nun ſag' an: Verſtehen wir unter Silbe die beiden Beſtandtheile derſelben und, wenn mehr als zwei dieſelbe bilden, die geſammten, oder eine beſondere aus ihrer Zuſammenſetzung hervorgegangene Geſtaltung?

Theät. Ich wenigſtens meine die geſammten.

Sokr. Erwäg' es von zweien. S und O bilden die erſte Silbe meines Namens. Nicht wahr, Derjenige, der dieſe Silbe kennt, kennt nichts Anderes als die beiden?

Theät. Wie ſollte er?

Sokr. Er kennt alſo das S und O.

Theät. Ja.

Sokr. Ei wie? Jedes von beiden kennt er nicht, und ohne eines von beiden zu kennen, kennt er beide?

Theät. Das wäre arg und widerſinnig, lieber Sokrates.

Sokr. Aber gewiß, wenn es nothwendig iſt, daß Einer, der beide kennt, jedes der beiden kenne, ſo iſt es durchaus

nothwendig, daß Derjenige, der die Silbe einmal kennen lernen will, vorher ihre Bestandtheile kennen lerne; und so wird uns die schöne Erklärung in aller Hast entschlüpft sein.

Theät. Und Das sehr plötzlich.

Sokr. Haben wir doch nicht sorgfältig auf sie Acht. Denn vielleicht sollten wir unter Silbe nicht ihre Bestandtheile verstehen, sondern ein aus ihnen entstandenes Ganze, das, von seinen Bestandtheilen verschieden, eine für sich bestehende Gestaltung hat.

Theät. Allerdings wol, und vielleicht dürfte es sich eher auf diese als auf jene Weise verhalten.

Sokr. Wir müssen es erwägen und nicht so unmännlich eine bedeutende und ehrenwerthe Erklärung aufgeben.

Theät. Ei gewiß nicht.

Sokr. Es verhalte sich denn, wie wir jetzt behaupten: Eine Gestaltung sei die Zusammenfassung aller zusammenge- 204
hörigen Bestandtheile, sowol bei den Buchstaben, als bei allem Andern.

Theät. Ja, allerdings.

Sokr. Theile derselben dürfen also nicht stattfinden.

Theät. Wie sollten sie?

Sokr. Denn wo Theile stattfänden, müßte nothwendig das Ganze aus den gesammten Theilen bestehen. Oder nennst du auch das aus seinen Theilen bestehende Ganze eine von den gesammten Theilen verschiedene Erscheinung?

Theät. Ich denke.

Sokr. Gilt dir das Gesammte und das Ganze für Dasselbe, oder das Eine für etwas von dem Andern Verschiedenes?

Theät. Eine bestimmte Antwort weiß ich nicht; da du aber verlangst, daß ich stets bereit sein soll zu antworten [72]), so sag' ich auf gut Glück: Für etwas Verschiedenes.

Sokr. Deine Bereitwilligkeit, lieber Theätetos, ist zu loben; ob es auch deine Antwort sei, müssen wir untersuchen.

Theät. Das müssen wir wol.

Sokr. So unterschied sich also, nach der jetzigen Behaup- 41
tung, das Ganze von dem Gesammten?

Theät. Ja.

Sokr. Wie weiter? Findet zwischen den gesammten Thei-

len und dem Gesammten ein Unterschied statt? Wenn wir zum Beispiel sagen: Eines, zwei, drei, vier, fünf, sechs; und wenn wir sagen: Zweimal drei oder dreimal zwei, oder vier und zwei, oder drei und zwei und eins [73]), sagen wir da in allen diesen Fällen Dasselbe oder Verschiedenes?

Theät. Dasselbe.

Sokr. Etwas Anderes etwa als sechs?

Theät. Nein.

Sokr. Haben wir nicht durch jede Ausdrucksweise das Gesammte, die Sechs, ausgedrückt?

Theät. Ja.

Sokr. Und wir sprechen wieder von nichts Anderm [74]), indem wir von den gesammten sprechen?

Theät. Nothwendig.

Sokr. Von etwas Anderm als von der Sechs?

Theät. Von nichts Anderm.

Sokr. Wir bezeichnen also, wenn von einer Zahl die Rede ist, mit dem Gesammten und den gesammten Dasselbe?

Theät. Offenbar.

Sokr. Wir drücken uns doch darüber so aus: Die Zahlengröße des Plethron [75]) und das Plethron sind Dasselbe. Nicht wahr?

Theät. Ja.

Sokr. Und beim Stadion verhält es sich ebenso?

Theät. Ja.

Sokr. Gewiß auch so bei der Zahl eines Heeres und dem Heere, und bei dergleichen Allen in ähnlicher Weise? Denn in der gesammten Zahl liegt das gesammte Wesen jedes derselben.

Theät. Ja.

Sokr. Besteht aber die Zahl jedes aus etwas Anderm als Theilen?

Theät. Aus nichts Anderm.

Sokr. Also möchte was Theile hat aus Theilen bestehen?

Theät. Offenbar.

Sokr. Man räumt aber ein, daß die gesammten Theile das Gesammte sind, wenn die gesammte Zahl zum Gesammten wird.

Theät. So ist's.

Sokr. Also besteht das Ganze nicht aus Theilen, denn sonst wäre es das Gesammte, welches aus den gesammten Theilen besteht.

Theät. Es scheint nicht so.

Sokr. Ist aber der Theil von irgend etwas Das, was er ist, von einem Andern als vom Ganzen?

Theät. Vom Gesammten wenigstens.

Sokr. Du kämpfest wacker, lieber Theätetos. Ist aber 205
nicht das Gesammte, wenn nichts mangelt, eben das Gesammte?

Theät. Nothwendig.

Sokr. Ist aber nicht ebenso auch das Ganze Das, wovon durchaus nichts getrennt ist? Wo aber etwas davon getrennt ist, weder das Ganze noch das Gesammte, indem gleichmäßig Dasselbe aus Demselben wird?

Theät. Jetzt scheint mir das Gesammte von dem Ganzen sich nicht zu unterscheiden.

Sokr. Sagten wir nun nicht, daß, wo Theile statt fänden, das Ganze und das Gesammte aus den gesammten Theilen bestehen werde?

Theät. Allerdings.

Sokr. Wiederum, ist es nicht, was ich eben nachzuweisen versuchte, nothwendig, daß, wenn die Silbe nicht Eines mit den Buchstaben ist, sie die Buchstaben nicht als ihre Theile enthalte, oder daß, wenn sie mit denselben Eines ist, sie so gut wie jene erforschbar sei?

Theät. So ist's.

Sokr. Nahmen wir sie also nicht, damit dies nicht eintrete, als davon verschieden an?

Theät. Ja.

Sokr. Wie aber? Sind nicht die Buchstaben die Theile der Silbe, kannst du, außer ihren Buchstaben, andere Theile derselben angeben?

Theät. Keineswegs. Denn wollte ich zugeben, daß sie aus Theilen bestehe, dann, lieber Sokrates, wäre es lächerlich, mit Aufgebung der Buchstaben, zu andern seine Zuflucht zu nehmen.

Sokr. Wol möchte, lieber Theätetos, unserer jetzigen Er-

örterung zufolge, die Silbe durchaus eine einzige untheilbare Erscheinung sein.

Theät. So scheint es.

Sokr. Erinnerst du dich nun, Freund, daß wir kurz zuvor [76]) der Behauptung unsern Beifall gaben, daß es für das Uranfängliche, aus welchem das Andere besteht, keine Gründe gebe, weil jedes für sich unzusammengesetzt sei, und daß man nicht einmal das Sein mit Recht ihm beilegen und von ihm aussagen könne, nicht einmal Das, indem so etwas Fremdartiges und Verschiedenes ausgesagt werde, und daß Das die Ursache sei, die es unbegründbar und unerforschlich mache?

Theät. Ich erinnere mich.

Sokr. Liegt nun die Ursache davon in etwas Anderm als in seinem einfachen und untheilbaren Sein? Denn ich sehe keine andere.

Theät. Bietet doch keine andere sich dar.

Sokr. Ist also nicht die Silbe derselben Gattung mit Jenem anheimgefallen, wenn sie keine Theile hat und eine einfache Erscheinung ist?

Theät. Gewiß durchaus.

Sokr. Wenn demnach die Silbe aus vielen Buchstaben besteht und ein Ganzes ausmacht und diese ihre Theile sind, so sind die Silben ebenso gut, wie die Buchstaben erforschbar und erklärbar, da die gesammten Theile sich als Dasselbe mit dem Ganzen herausstellten.

Theät. Allerdings.

Sokr. Ist sie aber etwas Einfaches und Untheilbares, so ist die Silbe und ebenso der Buchstabe etwas Unergründbares und Unerforschliches; denn dieselbe Ursache wird auch eben Dasselbe herbeiführen.

Theät. Ich kann es nicht anders sagen.

Sokr. Das also wollen wir nicht zugeben, wenn Jemand sagt, die Silbe sei erforschbar und erklärlich, der Buchstabe dagegen nicht.

Theät. Nicht doch, wenn wir uns an unsere Erörterung halten.

206 Sokr. Wie umgekehrt? Würdest du nicht lieber Einem,

der das Gegentheil behauptete, beistimmen, nach deiner eigenen Erfahrung beim Lesenlernen?

Theät. Welcher?

Sokr. Daß fortwährend dein Lernen nichts Anderes war, als ein Bemühen, die Buchstaben, jeden einzelnen für sich, durch das Auge und das Ohr zu unterscheiden, damit du nicht irre werdest in ihrer Aufeinanderfolge, wenn sie gesprochen und geschrieben werden?

Theät. Was du sagst, ist sehr richtig.

Sokr. Bezweckt aber ein gründlicher Unterricht des Citherspielers etwas Anderes, als die Fertigkeit jedem Tone zu folgen, welcher Saite er angehöre, wovon Jeder einräumen dürfte, daß es das Alphabet der Tonkunst sei?

Theät. Nichts Anderes.

Sokr. Wir werden also, wenn wir von den Elementen und deren Zusammenfassungen [77]), deren wir selbst kundig sind, einen Schluß auf die übrigen machen dürfen, behaupten, die Kenntniß alles den Elementen Angehörigen sei weit erfolgreicher und wirksamer zur gründlichen Auffassung jeder Unterweisung, als die der Zusammenfassung, und wenn Jemand behaupte, die Zusammenfassung sei von Natur erforschbar, das Element aber nicht, von Dem werden wir glauben, er scherze, sei es mit oder ohne Absicht.

Theät. Gewißlich wol.

Sokr. Doch dafür dürften sich wol, scheint es mir, auch 42
noch andere Beweise darbieten. Vergessen wir aber darüber nicht unsere Aufgabe in das Auge zu fassen: mit welchem Rechte behauptet wird, aus der richtigen Vorstellung mit Gründen verbunden, sei die vollkommen gründliche Erkenntniß entstanden [78]).

Theät. Das müssen wir also ins Auge fassen.

Sokr. Wohlan nun. Was soll uns denn Das: Mit einer Erklärung verbunden? Eines von den Dreien scheint es mir auszudrücken.

Theät. Von welchen denn?

Sokr. Erstlich könnte es heißen, seine Gedanken mittels der Sprache durch Worte und Ausdrücke darlegen, indem man seine Vorstellung, wie in einem Spiegel oder im Wasser im

Flusse der Rede abbilde. Oder scheint dir darin nicht eine Erklärung zu bestehen?

Theät. Mir wenigstens. Sagen wir doch von Dem, der Das thut, er erkläre sich.

Sokr. Das ist doch nun Jeder, wenn er nicht taub oder stumm geboren ward, langsamer oder schneller, zu thun im Stande, zu erklären, was er über jeden Gegenstand denke, und so wird sich ergeben, daß bei Allen, die eine richtige Vorstellung haben, diese mit Gründen verbunden ist, und so wird nirgends die Erkenntniß von der richtigen Vorstellung getrennt sein.

Theät. Richtig.

Sokr. Doch wollen wir nicht ohne Weiteres Den des Irrthums zeihen, der die Erklärung von Erkenntniß gab, die wir jetzt prüfen. Denn vielleicht war Das nicht die Meinung Dessen, der sie gab, sondern daß der über einen einzelnen Gegenstand Befragte, durch dessen Bestandtheile den Fragenden zu bescheiden vermöge.

Theät. Wie meinst du zum Beispiel, lieber Sokrates?

207 Sokr. Wie zum Beispiel auch Hesiodos vom Lastwagen sagt: Die hundert Hölzer der Lastfuhr [77]), die ich nicht anzugeben vermöchte und ich denke, auch du nicht, sondern wir würden zufrieden sein, könnten wir, fragte uns Jemand: Was ist ein Lastwagen, sagen: er besteht aus Rädern, Achse, Obergestell, Speichen, Deichseljoch.

Theät. Allerdings wol.

Sokr. Diesem würden wir aber vielleicht lächerlich erscheinen; ebenso, als wenn wir nach deinem Namen befragt, silbenweise darauf antworteten, indem wir die richtige Vorstellung davon hätten und das Richtige darüber aussagten, deshalb aber Sprachkundige zu sein und als solche die Gründe für die Schreibung des Namens Theätetos zu wissen und angeben zu können vermeinten. Das hieß aber nicht mit Kenntniß sich ausdrücken, wenn man nicht Jegliches mittels einer richtigen Vorstellung vollständig nach seinen Bestandtheilen beschreibe, was auch im Vorigen irgendwo einmal gesagt wurde.

Theät. So wurde es.

Sokr. So also hätten wir auch vom Lastwagen die richtige Vorstellung; wer aber mittels jener hundert Hölzer dessen

Beſchaffenheit angeben könne, der habe durch dieſes genauere Wiſſen auch ſeine richtige Vorſtellung noch begründet und ſei aus einem es ſich richtig Vorſtellenden zu einem Kunſtverſtändigen und der Beſchaffenheit des Laſtwagens Kundigen geworden, indem er das Ganze vollſtändig nach ſeinen Beſtandtheilen beſchrieb.

Theät. Scheint dir Das nicht richtig, lieber Sokrates?

Sokr. Wenn dir, lieber Freund, es ſo erſcheint und du annimmſt, daß der Weg der Erklärung Jedes mittels ſeiner Beſtandtheile Grund habe, der aber nach Zuſammenfaſſung kleinerer oder auch größerer Theile ein grundloſer ſei, ſo erkläre dich dafür, damit wir es in Erwägung ziehen.

Theät. Gar ſehr iſt Das meine Anſicht.

Sokr. Hältſt du irgend Jemanden für irgend einer Sache kundig, wenn er bald Daſſelbe zu Demſelben, bald zu etwas Anderm gehörig erachtet, oder auch von Demſelben bald dieſe, bald jene Vorſtellung hat?

Theät. Ich wenigſtens, beim Zeus! gewißlich nicht.

Sokr. Iſt es dir aber entfallen, daß beim Leſenlernen du ſelbſt und Andere Das anfangs thaten?

Theät. Meinſt du, indem wir bald von dieſem, bald von jenem Buchſtaben glaubten, er gehöre derſelben Silbe an, und denſelben bald in die ihm zukommende, bald in eine andere Silbe ſetzten?

Sokr. Das mein' ich.

Theät. Dann iſt's, beim Zeus! mir nicht entfallen, noch acht' ich dieſe Schwankenden für bereits Kundige.

Sokr. Wie alſo, wenn Jemand zu ſolcher Zeit, wenn er Theätetos ſchreiben will, Th und E ſchreiben zu müſſen glaubt und ſchreibt, indem er aber dann wieder Theodoros zu ſchrei- 208
ben verſucht, T und E ſchreiben zu müſſen glaubt und ſchreibt, werden wir von Dem behaupten, er kenne die erſte Silbe eurer Namen?

Theät. Wir räumten ja eben ein, daß ein alſo Schwankender noch kein Kundiger ſei.

Sokr. Steht etwas der Annahme entgegen, daß derſelbe auch über die zweite und dritte und vierte Silbe ebenſo ſchwanke?

Theät. Nichts.

Sokr. Wird er nicht dann [80]), wenn er den Weg mittels der Bestandtheile einschlägt, den Namen Theätetos der richtigen Vorstellung gemäß schreiben, wenn er ihn in seiner Aufeinanderfolge schreibt?

Theät. Offenbar doch.

Sokr. Also als ein noch Unkundiger, aber bei richtiger Vorstellung, wie wir annehmen?

Theät. Ja.

Sokr. Indem doch die richtige Vorstellung begründet ist, denn er schrieb ihn, indem er den Weg mittels der Bestandtheile einschlug, von dem wir einräumten, daß er der begründete sei.

Theät. Richtig.

Sokr. Demnach findet eine richtige, wohlbegründete Vorstellung statt, die wir noch nicht Erkenntniß nennen dürfen.

Theät. So scheint es.

43 Sokr. Es war traun, scheint es, ein erträumter Schatz, daß wir von Erkenntniß die richtigste Erklärung erfaßt zu haben vermeinten. Oder wollen wir sie noch nicht des Irrthums zeihen? Denn vielleicht wird Jemand das mit Gründen Unterstützen nicht so bestimmen, sondern nach der dritten der drei Deutungen, von denen wir sagten, daß Derjenige eine annehmen werde, der Erkenntniß als die richtige auf Gründe gestützte Vorstellung [81]) erkläre.

Theät. Gut, daß du mich daran erinnerst. Es ist ja noch eine (Deutung) übrig. Die eine war gewissermaßen ein Bild des Gedachten in Worten, die eben besprochene der Weg mittels der Bestandtheile zum Ganzen. Was stellst du denn aber als die dritte auf?

Sokr. Was die Mehrzahl angeben dürfte: ein Kennzeichen angeben zu können, durch welches das in Frage Gestellte von allem Andern sich unterscheidet.

Theät. Welcher Vorstellung Begründung kannst du mir als Beispiel angeben?

Sokr. Ich halte es, gefällt dir das Beispiel, für hinreichend, willst du von der Sonne annehmen, sie sei das Glänzendste von Dem, was sich am Himmel um die Erde bewegt.

Theät. Ja, allerdings.

Sokr. Faſſe wohl, weshalb Das behauptet wird. Wegen Deſſen nämlich, was wir eben anführten, daß du alſo, wenn du das Unterſcheidende eines Jeden erfaſſeſt, wodurch es von den andern ſich unterſcheidet, die Erklärung, wie Einige ſagen, faſſen wirſt; ſo lange du aber etwas Gemeinſames ergreifſt, deine Erklärung auf diejenigen Gegenſtände ſich erſtrecken wird, zwiſchen denen dieſe Gemeinſchaft ſtattfindet.

Theät. Ich begreife und mir ſcheint es angemeſſen, ſo etwas eine Erklärung zu nennen.

Sokr. Wer aber neben der richtigen Vorſtellung von irgend einem Gegenſtande das ihn von andern Unterſcheidende begreift, der wird des Gegenſtandes, von dem er vorher nur eine Vorſtellung hatte, kundig werden.

Theät. So wenigſtens behaupten wir.

Sokr. Jetzt, lieber Theätetos, nachdem ich dem Geſagten, wie einer Bühnenmalerei [82]), näher getreten bin, begreife ich durchaus nicht das Geringſte; ſo lang' ich noch in der Ferne ſtand, ſchien es mir etwas für ſich zu haben.

Theät. Wie denn ſo?

Sokr. Ich will dir es erklären, wenn ich es vermag. Wenn 209
ich von dir eine richtige Vorſtellung habe, ſo erkenne ich dich, wenn dazu noch eine Erklärung deiner mir zu Theil wird, wo nicht, dann ſtelle ich mir blos dich vor.

Theät. Ja.

Sokr. Die Erklärung beſtand aber in der Angabe des dich Unterſcheidenden.

Theät. So iſt's.

Sokr. Wie ich alſo blos eine Vorſtellung hatte, war es da etwas Anderes, als daß ich in Gedanken nichts von Dem erfaßte, wodurch du von den Andern dich unterſcheideſt?

Theät. Natürlich nicht.

Sokr. Ich dachte mir alſo irgend ein gemeinſames Merkmal, was an dir nicht mehr als an Andern ſich findet.

Theät. Nothwendig.

Sokr. Sage mir nun, beim Zeus: Inwiefern machte ich mir in ſolchem Falle mehr eine Vorſtellung von dir, als von irgend ſonſt wem? Denn nimm an, ich denke mir unter Theä-

tetos Einen, der ein Mensch sei, eine Nase habe und Augen und einen Mund und so jedes der Glieder. Wird ein solches sich Denken irgend bewirken, daß ich mir eher den Theätetos, als den Theodóros oder, wie es sprüchwörtlich heißt, den geringsten der Myser [83]) denke?

Theät. Wie sollte es?

Sokr. Wenn ich mir aber nicht blos Einen denke, der eine Nase und Augen hat, sondern auch eine Stülpnase und hervortretende Augen [84]), ob ich mir da wol eher eine Vorstellung von dir, als von mir oder andern so Gestalteten mache?

Theät. Durchaus nicht.

Sokr. Vielmehr wird nicht eher, denk' ich, eine Vorstellung vom Theätetos sich in mir bilden, bis seine Stülpnäsigkeit ein von andern Stülpnäsigkeiten, die ich gesehen habe, sie unterscheidendes Merkmal in mir sich einprägend zurückläßt, und so das Übrige, woraus du bestehst, die mich, auch wenn ich morgen dir begegne, an dich erinnern und bewirken wird, daß ich eine richtige Vorstellung von dir hege.

Theät. Sehr richtig.

Sokr. Also auf das Unterscheidende wird sich auch die richtige Vorstellung von Jeglichem beziehen.

Theät. Offenbar wol.

Sokr. Was wäre denn nun noch weiter das hinzukommende Begründen der richtigen Vorstellung? Denn wenn die Vorschrift verlangt, man solle noch außerdem sich Das vorstellen, wodurch etwas von Anderm sich unterscheidet, so wird sie höchst lächerlich.

Theät. Wie so?

Sokr. Sie verlangt, von Dem, wovon wir eine richtige Vorstellung haben, nach der es sich von Anderm unterscheidet, sollen wir uns noch eine richtige Vorstellung machen, nach der es sich von Anderm unterscheidet. Und so wäre das Umdrehen des Riemenstabs [85]), der Mörserkeule oder irgend eines andern, dem es beigelegt wird, nichts gegen diese Vorschrift, die man richtiger die Zurechtweisung durch einen Blinden nennen könnte. Denn uns aufzufodern, uns noch dazu zu verschaffen, was wir haben, damit wir Das, was wir uns vorstellen, begreifen, Das kommt einem vollkommen von Dunkel Umhüllten zu.

Theät. Sage mir doch, was wolltest du jetzt sagen, indem du die Frage thatest?

Sokr. Verlangt das noch Begründen ein Begreifen, nicht aber ein Vorstellen des Unterscheidenden, so wäre es um die wunderschöne Erklärung der Erkenntniß eine hübsche Sache. Denn das Begreifen ist doch wol das Erlangen einer Erkenntniß. Nicht wahr?

Theät. Ja.

Sokr. Auf die Frage also, was ist Erkenntniß? wird er 210
natürlich antworten, eine richtige Vorstellung mit der Erkenntniß des Unterscheidenden. Denn ihm nach bestände darin das Hinzutreten der Begründung.

Theät. Natürlich.

Sokr. Und es wäre höchst einfältig, wollten wir, indem wir der Erklärung von Erkenntniß nachforschen, sagen, sie sei eine richtige Vorstellung verbunden mit der Erkenntniß des Unterscheidenden oder von irgend sonst etwas. Also, lieber Theätetos, dürfte weder Wahrnehmung, noch die richtige Vorstellung, noch die zur richtigen Vorstellung hinzutretende Begründung Erkenntniß sein.

Theät. Natürlich nicht.

Sokr. Fühlen wir uns nun noch hinsichtlich der Erkenntniß schwanger, lieber Freund, und Geburtswehen, oder sind wir vollkommen entbunden?

Theät. Hab' ich doch, beim Zeus! durch dich mehr hervorgebracht, als ich in mir trug.

Sokr. Erklärt uns nun nicht die Entbindungskunst, daß Das lauter Windgeburten waren, nicht werth des Auferziehens?

Theät. Durchaus fürwahr.

Sokr. Strebst du nun in der Folge nach andern Empfäng- 44
nissen, lieber Theätetos, so wirst du, werden sie dir zu Theil, vermöge der jetzigen Untersuchung von bessern dich geschwängert fühlen, bleibst du aber unfruchtbar, milder und Denen, mit denen du verkehrst, minder beschwerlich sein, indem du bescheiden nicht zu wissen glaubst, was du nicht weißt. Denn nur soviel vermag meine Kunst, mehr nicht, noch weiß ich von Dem etwas,

was die Andern wiſſen, die große und bewundernswürdige Männer ſind und waren. Dieſe Entbindungskunſt aber ward mir und meiner Mutter als eine Gabe der Gottheit zu Theil; ihr für die Frauen, mir für Jugendliche, Wohlbegabte und Schöngeſtaltete. Doch jetzt muß ich nach der Königshalle, der öffentlichen Anklage des Melétos zu begegnen, die er gegen mich erhoben hat [86]). Morgen früh aber, lieber Theodoros, wollen wir uns hier wiedertreffen.

Anmerkungen.

1. Zur Einleitung.

1) S. 179 u. 180 bezeichnet Theodoros diese Anhänger des Herakleitos als eine noch damals in den ionischen Städten, namentlich um Ephesos weit verbreitete Secte. Die treffende Schilderung ihres enthusiastischen und orakelhaften Tons, ihres unsteten, inconsequenten, der Logik und Dialektik entbehrenden Philosophirens und des damit verbundenen Haschens nach neuen epigrammatisch zugespitzten und geheimnißvollen Wendungen erinnert lebhaft an gewisse Übertreibungen der naturphilosophischen Richtung in den ersten Jahrzehnden unsers Jahrhunderts.

2) Bruchstück 47 u. 48 bei Schleiermacher. Vgl. Anm. 3 zur Einleitung zum Kratylos.

3) Das kühne und dunkle Wort des Weisen von Ephesos: „Wir sind und sind auch nicht" (Bruchst. 72 bei Schleiermacher; vgl. Aristoteles, Metaphysik, Buch 3, Kap. 3) bezeichnet am schlagendsten den über die ganze Lehre des Herakleitos verbreiteten Widerspruch des Seins und Scheins, jenen unaufhörlich fließenden Strom des Werdens und Vergehens aller Dinge, der alles feste Sein verschlingt und nur einen täuschenden Schein des Seins übrig läßt. Bildlich drückt diesen Gedanken der zu demselben Bruchstück gehörige Ausspruch aus: „In dieselben Ströme steigen wir hinein und auch nicht hinein", den Kratylos (nach Aristoteles, Metaph., B. 3, K. 5) noch zugespitzter wiedergab, indem er sagte, man könne nicht nur nicht zweimal, sondern auch nicht Einmal in denselben Fluß steigen, denn schon in dem Augenblicke des Hineinsteigens sei der Fluß ein anderer geworden.

4) Vgl. Anm. 5 zum Kratylos. Daher das wiederholte Wortspiel des Sokrates in unserm Dialog, S. 162 u. 170.

5) Wir dürfen um so mehr annehmen, daß die Erörterung des Sokrates über die Entstehung der Wahrnehmung (S. 156—157) im Wesentlichen die eigenen Gedanken des Protagoras wiedergibt, da auch Sextus Empiricus (Pyrrh. hypot., 1, 216—219) unserm Sophisten

ganz ähnliche Meinungen zuschreibt, wobei er ihm freilich vielfach eine spätere Terminologie unterschiebt. Übrigens spricht sich auch hier bei Platon eine gewisse Hochachtung gegen den Protagoras aus, indem er die Anhänger desselben, im Gegensatze zu den ganz ungebildeten Materialisten, als feinere Denker bezeichnet.

6) Nach der von Sextus a. a. O. überlieferten Ansicht des Protagoras unterliegen die Wahrnehmungen durch den rastlosen Ab- und Zufluß der Objecte einer unaufhörlichen Veränderung oder Umstellung; gewiß aber rührt der Ausdruck, die Materie (ὕλη) sei im ewigen Flusse, nicht vom Protagoras her, da er mit der Lehre der Pythagoreer, die zuerst den Begriff der ὕλη aufstellten, wol kaum näher bekannt war, am wenigsten aber ihr etwas entlehnt haben würde.

7) S. 152 sagt Sokrates ausdrücklich, Protagoras selbst habe sich zwar nicht so ausgedrückt, daß die Wahrnehmung ein Wissen sei, wolle aber doch mit seinem Satze, der Mensch sei aller Dinge Maß, im Wesentlichen Dasselbe sagen.

8) Den Satz, daß jede Wahrnehmung und mithin auch jede Vorstellung und Meinung richtig sei, legt Sextus wiederholt dem Protagoras bei; adv. math. 7, 60. 388. Wenn er aber an der erstern Stelle hinzufügt, die Wahrheit sei nur eine relative (τῶν πρός τι εἶναι τὴν ἀλήθειαν), so ist dies eine Folgerung des Sextus, nicht der eigene Ausdruck des Protagoras.

9) S. 188, 189. Nach Sextus (Pyrrh. hypot. 1, 218) stellte er den Satz auf, daß, was keinem Menschen zu sein scheine, überhaupt nicht da sei. Auch hier sieht man, wie die Extreme sich begegnen; denn auch Parmenides sagte, Nichtseiendes könne Niemand erkennen noch davon reden, woraus Sophisten, wie Euthydemos, leicht die Folgerung ziehen konnten, daß Alles, was man denken und wovon man reden könne, eben darum auch wahr sein müsse.

10) Dasselbe läßt auch Sextus (Pyrrh. hyp. 1, 216—219; adv. math. 7, 60—64) ihn behaupten. Echt protagoreisch, wenigstens dem Sinne nach, ist gewiß der an der letztern Stelle mitgetheilte Satz des Protagoras, Niemand könne über die Empfindungen und Wahrnehmungen des Andern urtheilen, wenn er nicht dieselbe körperliche und geistige Disposition wie dieser habe und überhaupt ganz gleiche Zustände mit ihm theile; darum habe der Jüngling über die Empfindungen und Vorstellungen des Greises, der Wachende über die des Träumenden und Wahnsinnigen kein Urtheil.

11) Sextus schreibt ihm (Pyrrh. hypot. 1, 218) die Behauptung zu, daß, wessen Sinne im normalen Zustande (κατὰ φύσιν) seien, Alles wahrnehme, was überhaupt einem mit gesunden Sinnen begabten Menschen erscheinen könne, wer aber abnorme Sinne (παρὰ φύσιν) habe, auch nur solche Erscheinungen wahrnehme, die ihm die unvollkommene Beschaffenheit seiner Sinne wahrzunehmen gestatte.

12) Sokrates selbst bezeichnet die Rede, in welcher er diese Ansicht durchführt (S. 166—168), wiederholt als eine durchaus im Geiste des Protagoras gehaltene Vertheidigung seiner Lehre gegen entstellende und verfälschende Angriffe.

13) S. 172.

14) Es ist das alte, trostlose, noch jetzt in der Mitte unserer christlichen Staaten nicht verklungene Lied von der Unvereinbarkeit der Politik mit der Sittlichkeit, was schon Sokrates im Sinne des Protagoras in unserm Dialog (S. 172) anstimmt. Nur verfuhr dieser dabei ganz unbefangen und consequent, indem er überhaupt keine, von allgemeinen Begriffen und Gesetzen ausgehende ethische Wissenschaft annahm, während man diese Gesetze in der neuern Zeit wol für das Privatleben als bindend anerkennt, ihnen dagegen in der Politik die Allgemeingültigkeit nicht blos in der Praxis, sondern oft sogar in der Theorie abspricht.

15) Wie Empedokles alles Leben der Natur von vier materiellen und zwei dynamischen, polarisch entgegengesetzten Elementen (Eintracht und Zwietracht, das Gesetz der Anziehung und Abstoßung) ableitete, so fand er dieselben Elemente in dem leiblichen und geistigen Organismus der einzelnen, empfindenden und denkenden Wesen wieder. Wenn nun irgend eins dieser Elemente des empfindenden Organismus von dem ihm verwandten der Außenwelt berührt wird, so findet zwischen beiden eine sympathetische Anziehung statt und diese Sympathie ist eben die Wahrnehmung; auch das Denken war dem Empedokles im Wesentlichen nichts Anderes, nur daß er es zunächst auf die beiden dynamischen, mehr geistigen, die Wahrnehmung dagegen auf die materiellen Elemente beziehen mochte. Dies ist der Sinn der vielfach, namentlich vom Aristoteles (von der Seele, Buch 1, Kap. 2) angeführten Verse:

„Erde ja schauen durch Erde wir an, durch Wasser das Wasser,
Göttlichen Äther durch Äther, durch Feuer das fressende Feuer,
Eintracht schaut Eintracht, doch Zwietracht traurige Zwietracht."
(Empedoclis reliquiae, ed. Karsten, v. 318—325.)

In ähnlicher Weise nahm selbst Aristoteles eine Verwandtschaft der einzelnen Sinne mit den Elementen an und theilte jedem Sinne ein bestimmtes Element als nächste, wirkende Ursache zu, das Wasser dem Gesicht, wegen der Feuchtigkeit des Auges, die Luft dem Gehör, dem Geruch das Feuer, dem Tastsinn, von welchem er den Geschmack nur als eine Modification ansah, die Erde. (Von der Wahrnehmung und dem Wahrgenommenen, Kap. 2.) Dabei trat indessen der große Philosoph auf das entschiedenste allen jenen materialistischen Ansichten entgegen, welche, im Sinne der Herakleiter und des Empedokles, die Wahrnehmung für einen blos leidenden, mit einer Veränderung der Seele verbundenen Zustand hielten; er sagt ausdrücklich: „Das Wahrnehmende leidet nicht, noch wird es verändert" (v. d. Seele, B. 3, K. 7).

16) Vgl. Schaubach, Anaxagorae fragmenta, p. 186—188. Sehr scharfsinnig drückt sich Aristoteles (v. d. Seele, 3, 7) über Anaxagoras also aus: „Er scheint zwar Seele und Geist Verschiedenes zu nennen, gebraucht aber beide, als wären sie dasselbe Wesen." Auch im Kratylos (S. 400) erschienen, nach der Lehre jenes Philosophen, Seele und Geist als gleich. Das Widersprechende der Ansicht des Anaxagoras und das Schwankende seines Ausdrucks über diesen Gegenstand hebt Johannes Philóponos (in seinem Commentar zum ersten Buche des Aristoteles von der Seele) treffend hervor. Wenn er aber aus dem Worte: „Der Geist erkennt entweder oder er erkennt nicht", schließen zu dürfen glaubt, daß Anaxagoras schon die einfache, intellectuelle Anschauung des Geistes, welche die Möglichkeit des Irrthums ausschließt, von dem auf Reflexion und Syllogismus beruhenden, also dem Irrthum vielfach Raum gebenden Denken der Seele unterschieden habe, so legt er jenem alten Weisen Gedanken unter, die ihm noch völlig fremd waren.

17) Arist. v. d. Seele, 1, 2.

18) Sextus Empir. adv. math. 7, 191—196. Ja, die Kyrenaiker gingen so weit, zu behaupten, daß außer den sinnlichen Eindrücken überhaupt nichts wirklich vorhanden sei (ebendas. 6, 53).

19) Arist. Metaph. 4, 29; 7, 3. Daher soll Antisthenes, mit einer lächerlichen Verdrehung der platonischen Ideenlehre, in einem Streite mit dem Platon einst gesagt haben: „Ich sehe wol ein Roß, aber die Roßheit (des Rosses Idee) sehe ich nicht." (Simplicius zu den Kategorien des Aristoteles, Fol. 54, b.)

20) Damit ist allerdings nicht gesagt, daß die in unserm Dialog aufgestellte Erklärung des Wissens als der mit dem Worte verbundenen richtigen Meinung vom Antisthenes selbst herrühre, der ja alle und jede Definition ausdrücklich verwarf; in seinem Sinne aber war sie gewiß.

21) Allerdings kommen in den wenigen, uns überlieferten Sätzen des Eukleides von Megara die Worte εἶδος und ἰδέα nicht vor; da aber auch Aristoteles (Met. 14, 4) den Megarikern die Aufstellung gewisser unbeweglicher Substanzen (οὐσίαι) zuschreibt, so dürfen wir unbedenklich mit Schleiermacher (Einleit. z. Sophisten, S. 141) und Brandis (Gesch. der griech.-röm. Phil., Bd. 2, S. 114) unter den im Sophisten (S. 246) erwähnten Vertheidigern unkörperlicher und blos denkbarer, allgemeiner Begriffe (νοητὰ καὶ ἀσώματα εἴδη) und unter den Freunden der Ideen (εἰδῶν φίλοι) Eukleides und seine Schule verstehen.

22) Gewiß paßt es auf die Megariker nicht weniger als auf Antisthenes, wenn Platon im Sophisten (S. 251) von Solchen redet, die nicht zulassen wollen, daß man sage, das Viele sei Eins und das Eine Vieles, oder auch, der Mensch sei gut, denn nur das Gute sei gut,

der Mensch aber nichts als Mensch und eine Verknüpfung beider Begriffe zu einer Einheit nicht denkbar.

23) Hätte Platon unter jenen harten Köpfen, welche, wie er S. 156 sagt, nur Das für wahr halten, was sie mit Händen greifen können, oder, wie es im Sophisten (S. 246) heißt, Alles aus dem Himmel und dem Unsichtbaren auf die Erde herabziehen, nur Steine und Bäume mit ihren Händen umfassend, wirklich die Anhänger der Atomenlehre verstanden, wie Stallbaum annimmt, so würde er wenigstens ihrem Urheber, dem Demokritos, Unrecht gethan haben. Denn die Lehre dieses noch immer vielfach verkannten Philosophen ging durchaus nicht von einem materialistischen Grundsatze, sondern vielmehr von einer auf die höchste Spitze getriebenen Abstraction aus, von dem Gegensatze des Vollen oder der Atome und des Leeren, worunter er nichts Anderes verstand, als den äußerlich dargestellten Gegensatz des Seins und Nichtseins. Auch unterschied Demokritos ausdrücklich die sinnliche Wahrnehmung, die er eine dunkle und unechte Erkenntniß nannte, von dem Vernunftwissen, das ihm die allein deutliche und echte Erkenntniß war; Sextus Empir. adv. math. 7, 135—139. Wahrscheinlich dachte Platon an die durch und durch materialistischen Ansichten eines Hippon oder Kritias, von denen jener die Seele in das Wasser, dieser in das Blut setzte (Arist. v. d. Seele, 1, 2). Leute dieser Art nennt daher Aristoteles bäuerische (φορτικοί) Denker.

24) Democriti fragm., ed. Mullach, p. 214.

25) Die Art, wie S. 180 u. 181 die Ansichten des Parmenides und Melissos, die, wie es scherzend von ihnen heißt, das All zum Stehen brachten, den zerfließenden Herakleitern als ein ebenfalls die schmale Linie der Wahrheit überschreitendes Extrem gegenübergestellt werden, weist schon ganz deutlich auf die Polemik hin, welche Platon im Sophisten gegen diese Schule eröffnet.

26) So erräth er S. 185 sogleich des Sokrates Meinung von dem Vermögen der innern Anschauung; S. 191 spricht er zuerst es aus, daß der Irrthum oft in der Verwechselung einer Vorstellung mit einer Wahrnehmung seinen Grund habe; er ahnt (S. 199), daß ein dem Geiste nicht klar gegenwärtiges Wissen eigentlich ein Nichtwissen sei, und weiß diesen Gedanken dem vorangegangenen Gleichniß sinnreich anzupassen; er fühlt (S. 204) einen Unterschied zwischen dem Ganzen und Gesammten oder Allgemeinen heraus, ohne ihn gegen die Einwürfe des Sokrates behaupten zu können.

27) Alle für die Athener nicht ganz ungünstigen Gefechte des 394 ausgebrochenen korinthischen Krieges, vor allem der Überfall einer spartanischen Truppenabtheilung durch den hier zuerst hervortretenden Iphikrates im Jahre 392, wobei 250 Spartaner fielen (Xenoph. Hellen. 5, 5), wurden, wie wir auch aus dem Menexenos sehen, von den athenischen Rednern über Gebühr als glänzende Waffenthaten

verherrlicht, und übten in der That in Athen eine unberechenbare moralische Wirkung, von welcher sich Der einen Begriff machen kann, der sich noch der ersten siegreichen Gefechte des deutschen Freiheitskrieges erinnert.

28) Unter jenem Theätetos, dessen Proklos zum Eukleides (zu Buch 2, Kap. 1) als eines trefflichen Mathematikers gedenkt und dem auch Suidas, ihn einen Schüler des Sokrates nennend, die erste Schrift über die fünf regelmäßigen Körper beilegt (vgl. Boeckh zum Philolaos, S. 163), ist wol kaum ein Anderer zu verstehen, als die Hauptperson unsers Dialogs. Ohne allen Grund läßt Socher den tapfern Jüngling an seinen Wunden sterben und sieht unsern Dialog als ein bald nach seinem Tode ihm geweihtes Ehrendenkmal an.

29) S. 145 wird er ein nicht blos in der Geometrie, sondern auch in der Astronomie, Musik und in Allem, was zur allgemeinen Bildung gehört, wohlbewanderter Mann genannt.

30) Von seinem freundschaftlichen Verhältniß zum Protagoras zeugen mehre Stellen unsers Dialogs; daß er aber auch nebst dem Kallias das hinterlassene Vermögen desselben als Vormund seiner Kinder verwaltet habe, wie K. F. Hermann (Gesch. der plat. Phil., S. 658) annimmt, scheint mir in den Worten des Sokrates (S. 164) nicht zu liegen. Schwerlich hinterließ der, nach Apollodoros im siebzigsten, nach Andern sogar im neunzigsten Jahre (Diogenes von Laërte, 8, 55), gestorbene Sophist noch unmündige Kinder, und wie hätte doch der Kyrenäer Theodoros, der nur vorübergehend in Athen lebte, in Gemeinschaft mit einem athenischen Bürger Vormund sein können? Jene Stelle ist vielmehr ein bloßer Scherz; Sokrates redet gar nicht von wirklichen Kindern des Protagoras, sondern von seinen nachgelassenen, verwaisten Reden und Lehren, als deren Vormünder und Verwalter er jene beiden genauesten Freunde des Sophisten bezeichnet, die vielleicht auch seine nachgelassenen Schriften zu veröffentlichen übernommen hatten. Aber auch gegen eine derartige Vormundschaft protestirt Theodoros, weil er mit der Philosophie gebrochen hat.

31) Diog. v. Laërte, 2, 103; 3, 6. Doch mag Platon ihn schon zu Athen, zusammen mit unserm Theätetos (S. 145), gehört haben. Mit dem Sokrates verkehrte Theodoros, gleich seinem Landsmann Aristippos, ohne eigentlich sein Schüler genannt werden zu können. Daß er übrigens früher auch mit der eigentlichen Philosophie sich beschäftigt habe, bekennt er S. 165 selbst.

32) Sokrates selbst bedient sich S. 171 dieses Bildes. Die Stelle ist für die Kenntniß des griechischen Theaterwesens nicht unwichtig; sie lehrt uns, daß die in den alten Tragödien so häufig auftretenden Schatten der Abgeschiedenen nicht immer in ganzer Gestalt erschienen, sondern oft nur bis zur Brust aus den auf der Orchestra befindlichen Öffnungen der charonischen Stiegen hervortauchten, während sie die ihnen zugetheilten Worte sprachen.

33) Höchst anmuthig ist S. 181 die Vergleichung Derer, die, wie Sokrates selbst, zwischen den Gegensätzen der heraklitischen und eleatischen Lehre die richtige Mitte halten wollen, mit Knaben, die in dem sogenannten Zerrspiel (διελκυστίνδα, nach Pollux, 9, 112) auf einer schmalen Grenzlinie zwischen zwei feindlichen Parteien stehen und alle ihre Geschicklichkeit aufbieten müssen, um nicht zu der einen oder andern herübergezogen zu werden; vgl. Hermann, griech. Privatalterthümer, §. 33, Anm. 36. Ganz richtig bemerkt indessen Schleiermacher, daß das hier beschriebene Spiel auf der Linie (διὰ γραμμῆς παίζειν) nicht ganz mit dem Zerrspiel bei Pollux übereinstimme, der nur von zwei feindlichen Gruppen redet, während hier noch eine dritte, zwischen beiden stehende Schar vorausgesetzt wird. S. 146 vergleicht Sokrates die mehr oder weniger treffenden Antworten seiner Zuhörer mit dem Ballspiel, wo der schlechteste Werfer Esel, der beste, wie unsere Stelle lehrt, König hieß. Recht sinnig ist auch S. 169 die Vergleichung des zudringlich alle Begegnenden zum Reden pressenden Sokrates mit Räubern und Riesen der Volkssage; S. 160 der für Lohn lehrenden, streitbaren Sophisten mit den damals eben durch Iphikrates eingeführten leichten, aus dem Hinterhalte fechtenden Soldtruppen; S. 209 des fruchtlosen Kreislaufes der Untersuchung mit dem Umdrehen der spartanischen Skytale (vgl. Anm. 85 zur Übers.); S. 208 einer bei näherer Betrachtung unhaltbaren Definition mit einem perspectivischen Gemälde, dessen Gestalten unklarer werden, wenn man näher herantritt.

34) Schon Schleiermacher bemerkt treffend, daß der Satz des Protagoras in den verschiedenen auf einander folgenden Darstellungen desselben immer feiner ausgebaut werde.

35) Vgl. Anm. 28.

36) In der pythagoreischen Kategorientafel, die Aristoteles in der Metaphysik (Buch 1, Kap. 5) mittheilt, steht das Viereck auf der Seite des Vollkommenen oder der in sich abgeschlossenen Einheit, das Oblongum auf der Seite des Unvollkommenen oder der unbestimmten Vielheit. Pythagoreisch war auch die Erklärung der Gerechtigkeit als einer gleichmal gleichen (ἰσάκις ἴσος) Zahl (Arist. größere Ethik, 1, 1), womit die im Griechischen so gewöhnliche Bezeichnung des vollkommen tugendhaften Mannes als eines viereckigen (τετράγωνος) zusammenhängt.

37) Darum vergleicht sich Sokrates S. 149 mit einer verständigen und redlichen Freiwerberin, ein Geschäft, das einzelne Hebammen, wie aus der Stelle hervorgeht, als Nebenwerk trieben. Vgl. Anm. 13 zur Übersetzung.

38) Das vielfach angefochtene νέον ὄν (S. 149) paßt ganz gut, wenn man es im comparativen Sinne faßt; Sokrates will sagen, daß verständige Hebammen es mitunter aus medicinischen Gründen für nöthig

halten, allzu junge und daher noch nicht lebensfähige Geburten ans Licht zu fördern.

39) An den Prodikos und seine grammatische Schule verwies Sokrates gern (S. 151) diejenigen seiner jungen Freunde, die zur Philosophie weniger Anlage hatten. Er erkennt auch hier, wie immer, (S. 184) die Verdienstlichkeit und Nothwendigkeit der scharfen Unterscheidung sinnverwandter Wörter an, wie sie Prodikos zuerst einführte, führt aber dabei doch einen kleinen Seitenhieb gegen die Uebertreibungen jenes Strebens, indem er die allzu ängstliche Prüfung und haarscharfe Scheidung der Wörter ein unfreies, pedantisches Wesen nennt.

40) Metaph., B. 1, K. 2. Wie die Bewunderung der Anfang, so ist das stoische: nil admirari das Ende der Philosophie. Übrigens leitet Platon hier, wie im Kratylos, Iris von dem Stamme ἐρω (reden) ab und versteht darunter die Philosophie, deren eigentliches Element das belehrende Wort ist.

41) Vgl. Anm. 7.

42) Vgl. S. 152. Nur in dieser Rücksicht konnte die übrigens so wasserklare und handgreifliche Ansicht des Protagoras S. 156 ein Mysterium genannt werden.

43) Von der Seele, B. 3, K. 2.

44) Die Ansicht des Protagoras, daß jede Erscheinung wahr sei, (Sextus, adv. math., 7, 388) theilt auch Epikuros, der, wie Jener, selbst in den Phantasien der Wahnsinnigen und Träumenden Wahrheit fand, weil sie sonst keine Wirkung üben könnten; Diog. von Laërte, 10, 32.

45) „Die Wahrnehmung des (dem Sinne) Eigenthümlichen ist immer wahr, das Urtheil aber entweder wahr oder falsch"; von der Seele, 3, 3.

46) Von der Seele, 2, 7, 8.

47) Platon wie Aristoteles erkannten mit ihrem tiefen, in den Mittelpunkt der von ihnen beurtheilten Theorien eindringenden Blicke, daß die Lehre von der unaufhörlichen Bewegung und Verwandlung aller Dinge das mehr oder weniger klar hervortretende Grundprincip der ganzen ältern ionischen Philosophie sei, von welcher auch Empedokles im Wesentlichen sich nicht entfernte. Erst Anaxagoras stellte den Dualismus des ewig Unbewegten und des immer Bewegten auf, ohne jedoch diesen Gegensatz vermitteln zu können.

48) Vgl. Anm. 23.

49) Scharfsinnig deutet Platon hier zugleich den wesentlichen Unterschied des Genitiv und Dativ an. Beide Casus drücken das Verhältniß zwischen einem Wirkenden und Leidenden, das der Accusativ als ein noch werdendes bezeichnet, als ein schon gewordenes aus; aber der Dativ hebt die Seite des leidenden Subjectes und seiner persönlichen

Aneignung der Einwirkungen des Objectes, der Genitiv die Seite des Objects hervor, zu welcher das Subject im Verhältniß der Abhängigkeit steht.

50) Schon Platon hatte also begriffen, daß die Fürwörter nicht, wie man lange angenommen hat, bloße Stellvertreter des Hauptwortes seien, sondern er nimmt sie mit Recht als die Anfänge der Sprache, als die ersten, einfachsten, rein demonstrativen und räumlichen Bestimmungen der wahrgenommenen Objecte, wobei über das Wesen und die Beschaffenheit derselben noch gar nichts ausgesagt wird. Die Fürwörter entsprechen jener Entwickelungsstufe des Denkens, wo, bei dem ersten Erwachen der Reflexion über die Wahrnehmung und ihre Gegenstände, der Geist zuerst den Versuch macht, die einzelnen Objecte von einander zu sondern, dabei aber nur ihr räumliches Nebeneinandersein und ihr unmittelbares Verhältniß zur Person des Wahrnehmenden ins Auge faßt. So bilden die Fürwörter, was sich auch etymologisch nachweisen läßt, den Übergang von der bloßen Lautsprache zur Wortsprache, von der Interjection zum Nomen.

51) Daß Platon grade in unserm Dialog auch da, wo er rein philosophische Wahrheiten erläutern will, seine Beispiele am liebsten aus der Mathematik hernimmt, hängt mit seiner Absicht zusammen, hier vorzugsweise das Gebiet der Verstandesreflexion, in welches die Mathematik zuerst einführt, darzustellen.

52) S. 157. Schleiermacher und Stallbaum nehmen bei der überlieferten Lesart: ᾧ δή ἀπροίσματι ἀνθρωπόν τε τιθέντα καὶ λίθον καὶ ἕκαστον ζῴων τε καὶ εἶδος, an der Zusammenstellung der durchaus nicht parallelen Begriffe ζῷον und εἶδος und an dem gar nicht hierher gehörigen ἕκαστον Anstoß; doch befriedigen ihre Änderungen nicht. Das ἕκαστον, das hier nicht auf das Individuum, sondern auf die einzelnen Arten geht, ist nicht anzufechten; Platon stellte entweder, nach einer im Griechischen und Lateinischen so gewöhnlichen Ausdrucksweise, ζῷον und εἶδος nebeneinander, statt das Eine dem Andern unterordnend zu sagen: ζῴου εἶδος, wo dann freilich das τε wegfallen müßte, oder er hatte geschrieben: ἀνθρώπου τε τιθέντα καὶ λίθου καὶ ἑκάστου ζῴου εἶδος.

53) Gar ungeschickt wäre es doch gewesen, wenn Platon hinter den wohlbegründeten Angriffen, die Sokrates auf die Lehre des Protagoras in der ihm eigenen derben Weise macht, eine Anspielung auf ungerechte oder unhöfliche Angriffe seiner eigenen Gegner, seine Selbstvertheidigung dagegen hinter einer Vertheidigung des Protagoras versteckt hätte.

54a) Diese ganze Deduction erinnert sehr an den bekannten, gewöhnlich dem Megariker Eubulides (Diog. v. Laërte, 2, 108) zugeschriebenen Trugschluß vom Lügner.

54b) Schleiermacher's Vermuthung, daß dem Platon bei seiner Schilderung des politischen Weltmannes das Bild des Aristippos möge

vorgeschwebt haben, ist verfehlt, da dieser nie auf dem Felde der Staats- oder gerichtlichen Beredtsamkeit und der Politik zu glänzen suchte, sondern ein thätig unthätiges, behaglich genießendes Wanderleben führte.

55) Allerdings hatten schon Anaxagoras und der vielgewanderte Demokritos die Muße eines ganz der Wissenschaft geweihten Lebens der politischen Laufbahn vorgezogen; ja, Letzterer hielt sogar die Ehe für ein die beschauliche Ruhe des Weisen störendes Verhältniß (Mullach, fragm. 185—187); ebenderselbe aber erklärte dennoch ein wohlgeordnetes Staatsleben für die Quelle aller Glückseligkeit (ibid. 212).

56) Timäos, S. 36. Heindorf hätte an unserer Stelle (S. 181) das durchaus platonische περιφορά nicht in φορά ändern sollen; denn die Kreisbewegung nennt Platon, dem sie, gleich den Pythagoreern, die vollkommenste aller Bewegungen war, statt jeder andern Bewegung.

57) Auf dieser Gleichstellung der Bewegung und der Qualitätsveränderung beruht S. 182 das Wortspiel mit ποιός und ποιεῖν, da das auf uns einwirkende Object in Folge seiner Bewegung zugleich als ein so oder so bestimmtes uns erscheint. Übrigens sieht man aus der Art, wie Platon von dem Worte ποιότης redet, daß er selbst es, und zwar nicht ganz ohne Bedenken, gebildet hat; auch kommt es, wie Stallbaum bemerkt, sonst nirgend bei Platon vor, während Aristoteles es aufnahm und ein für allemal der Philosophensprache aneignete.

58) Es war also nur die letzte Consequenz dieser Ansicht, wenn Kratylos (nach Arist. Metaph. B. 3, K. 5) meinte, eigentlich dürfe man gar nicht einmal sprechen, sondern nur den Finger bewegen, weil die im Nu verschwindende Wahrnehmung eigentlich nur durch Hinweisung auf den Gegenstand entsprechend ausgedrückt werden kann.

58 a) S. 183. Bezeichnend ist der Unterschied, den Sokrates dort zwischen Melissos und Parmenides macht; Jenen verehrt er viel weniger, als Diesen, den er einen ehrwürdigen und gewaltigen Mann nennt. In der That stand der tapfere samische Feldherr Melissos, was auch aus den Bruchstücken seiner Lehre hervorgeht, an Tiefe und dialektischer Kraft weit unter dem großen Eleaten; deshalb sagt Aristoteles (Metaph. B. 1, K. 4) von ihm, er habe weniger fein als Parmenides von dem Einen geredet und es mehr materiell aufgefaßt.

59 b) Vgl. Goethe's Gespräche mit Eckermann, Th. 3, S. 141. „Das Sittliche ist kein Product menschlicher Reflexion, sondern es ist angeschaffene und angeborene schöne Natur."

60 a) Von der Seele, B. 2, K. 6.

60 b) Auch diese Ansicht Platon's wird durch eine tiefer eindringende Sprachforschung durchaus bestätigt. Je weniger eine Sprache Periodenbildung hat, desto mehr nehmen ihre Sätze die Frageform an, sodaß Vorder- und Nachsatz, ohne Partikeln lose aneinander gereiht, sich wie

Frage und Antwort zu einander verhalten. Wie vorherrſchend einſt in allen Sprachen der fragende Ausdruck war, ſieht man aus ſolchen Fürwörtern und Partikeln, die (wie τίς, ποῖος, ποῦ, quis, qualis, wer, welcher, wo, wie, und viele andere) ihre urſprünglich fragende Bedeutung nach und nach zu Bezeichnungen der Relation oder der gleichgültigen Unbeſtimmtheit abſchwächen laſſen, womit dann immer eine Dämpfung des Tons verbunden iſt. Aehnlich werden gewiſſe Partikeln, die urſprünglich beſtimmte oratoriſche Modificationen der Frage ausdrücken (wie ἦ, ἆρα, οὔκουν, μή), allmälig zu Bezeichnungen des Zweifels, der Verſicherung, der cauſalen Verknüpfung.

61) Wie die Wahrnehmung, ſo iſt auch das Wiſſen nach Ariſtoteles immer wahr, dagegen die Vorſtellung (φαντασία), die Meinung (δόξα), die Reflexion (διάνοια) dem Irrthum ausgeſetzt; von d. Seele, 3, 3. Vgl. Kap. 6. „Der Irrthum hat immer in einer Zuſammenſetzung ſeinen Grund."

62) Die Polemik des Sextus (adv. math., 7, 369—388) gegen die Annahme, daß das Gedächtniß gleichſam eine Vorrathskammer von Bildern und Abdrücken äußerer Gegenſtände ſei, geht wol vornehmlich auf den Protagoras, der dort als Vertreter des Senſualismus mit dem Epikuros zuſammengeſtellt wird. Auch die Stoiker bedienten ſich gern jener Ausdrucksweiſe.

63) S. 200.

64) Die verſchiedenen Grade der Belehrungsempfänglichkeit der Seele werden in beiden Gleichniſſen eben ſo ſcharf als vollſtändig dargeſtellt, doch redet Platon hier lediglich von der intellectuellen, das Evangelium dagegen von der ethiſchen Empfänglichkeit. Das Wortſpiel mit κέαρ und κηρός (S. 194) würde unter den etymologiſchen Spielereien im Kratylos einen Platz verdienen.

65) Von der Seele, 2, 12.

66) Die (S. 196) überlieferte Lesart: τί εἰ ἐπιχειρήσαιμεν ἀναισχυντεῖν gibt keinen paſſenden Sinn, da ja Sokrates nicht von einem bevorſtehenden, ſondern von einem ſchon unternommenen und als fruchtlos erkannten, verwegenen Beginnen redet; man wird leſen müſſen: τί εἰ ἐπεχειρήσαμεν ἀναισχυντεῖν.

67) Von der Seele, 2, 5; 3, 7. Es iſt dies der durch die ganze ariſtoteliſche Philoſophie ſich wie ein rother Faden hinziehende, in immer neuen Wendungen wiederkehrende Gegenſatz der Kraft oder Möglichkeit (δύναμις) und der Wirklichkeit oder Wirkſamkeit (ἐνέργεια).

68) Vgl. Anm. 20. Auch K. F. Hermann (Geſch. der plat. Phil., S. 499) nimmt als den Urheber jener Definition irgend einen dialektiſch gebildeten Rhetor an, der ſeine Kunſt durch Anknüpfung an philoſophiſch-grammatiſche Theorien gleichſam zu adeln ſuchte, denkt dabei jedoch mehr an einen jener im Euthydemos ſo treffend geſchilderten Redenſchreiber, die ſich indeſſen mit dergleichen philoſophiſchen Definitionen wol wenig abgaben.

69) Vgl. Einl. z. Kratylos, S. 535.

70) Auch dem Aristoteles ist die momentane Wahrnehmung, gleich dem vernünftigen, über die Stufe der Reflexion erhabenen Denken (νόησις), ein einfacher, untheilbarer und ebendeshalb irrthumsleser Act; von der Seele, 3, 6.

71) Indem Platon aus den einfachen Grundlauten nach und nach drei immer höhere Einheiten: die Silbe, das Wort und den Satz, hervorgehen läßt, deutet er zugleich die einfachste und natürlichste Eintheilung der Grammatik in vier Theile an, die Lautlehre, die erst in der neuesten Zeit durch die vergleichende Grammatik zu ihrem Rechte gekommen ist, die Syllabik oder Silbenlehre, deren Wichtigkeit noch immer in unsern Sprachlehren viel zu wenig beachtet wird, die Lehre vom Wort und seinen Entwickelungen, endlich die Satzlehre.

72) Metaph. B. 4, K. 26. Aristoteles beschränkt den Begriff des Ganzen (πᾶν) ganz scharf auf die Quantität, auf Zählbares und Meßbares, in dem des Gesammten (ὅλον) aber unterscheidet er zwei Seiten, die Allgemeinheit, die den Gattungsbegriffen zukommt, und Das, was wir Totalität nennen, die Zusammenstimmung aller Theile eines einzelnen Werkes der Natur oder Kunst zu einer geschlossenen Einheit, in welcher eine bestimmte Idee hervortritt. Auch die vom Platon angedeutete Antinomie in diesen Begriffen bespricht Aristoteles auf das gründlichste und scharfsinnigste, Metaph. 6, 10.

73) Hätte Platon den Theätetos nach dem Parmenides geschrieben, so würde er den Sokrates gewiß in weniger allgemeinen und unbestimmten Ausdrücken, als es an unserer Stelle geschieht, von seiner Unterredung mit dem greisen Eleaten haben reden lassen. Dagegen setzt die Art, in welcher Sokrates im Sophisten (S. 217) jener Unterredung gedenkt und dem eleatischen Fremden die Wahl läßt, ob er seine Ansichten in längern Reden vortragen oder, wie einst Parmenides, in dialogischer Form entwickeln wolle, die frühere Abfassung des Parmenides voraus.

74) Zwei andere wichtige Stellen über das Verhältniß des Wissens zur Vorstellung sind im 5. Buch vom Staate S. 476 und im Timäos S. 51.

75) Xenophon, Hellenika, Buch 4, Kap. 2. Nach einer ganz isolirten und ziemlich verworrenen Angabe des Aristóxenos (bei Diog. v. Laërte, 3, 8) hätte Platon selbst im Heere seiner Mitbürger bei Korinth mit gekämpft. Gern möchte man sich unsern Philosophen im Kampfe für das Vaterland, etwa an der Seite seines jungen Freundes Theätetos und um dessen Rettung eifrig bemüht, denken; sollte aber Platon, der 389, wo der korinthische Krieg noch immer fortdauerte, bereits seine ägyptische Reise zurückgelegt und die erste italische angetreten hatte, sogleich nach den ersten unglücklichen Gefechten sich aus dem Kampfe zurückgezogen haben? Auch wenn er dies gekonnt hätte, ohne

ſich der Anklage des Verlaſſens ſeiner Fahnen (λειποταξία) auszuſetzen, würde es ihm doch der Patriotismus und die Soldatenehre ſchwerlich erlaubt haben.

76) Wenn K. F. Hermann (Geſch. der plat. Phil., S. 385) im Theätetos noch die deutlichſten Spuren der durch des Sokrates Schickſal in Platon's Seele bewirkten Verſtimmung findet, ſo ſcheint mir im Gegentheil in dem Dialog durchaus jene harmoniſch geläuterte und gehobene Gemüthsſtimmung vorzuwalten, die wir ſchon im Kratylos bemerkten, zu welcher unſer Philoſoph erſt gelangen konnte, nachdem er den erſten, tiefen Schmerz, wie er uns im Gorgias noch in ſeiner ganzen Friſche und Stärke entgegentritt, durch mehre Jahre des gründlichſten Wahrheitsſtrebens überwunden hatte. Dieſe mildere und gelaſſenere Stimmung bemerken wir namentlich auch an der Art, wie Sokrates am Schluſſe des Geſprächs ſeines bevorſtehenden Proceſſes in der ruhigſten und einfachſten Weiſe gedenkt, ohne irgend ein bitteres Gefühl gegen ſeine Verfolger durchblicken zu laſſen.

77) Diogenes von Laërte, 2, 103; 3, 6.

78) Wir folgen bei dieſer Annahme, daß Platon ſeine erſte italiſche Reiſe erſt nach der ägyptiſchen angetreten habe, nach K. F. Hermann's Vorgange, dem Cicero (de rep., 1, 10; de finibus, 5, 29). Da zwiſchen beiden Reiſen doch wahrſcheinlich ein, wenn auch nur kurzer, Zwiſchenraum ruhiger Verarbeitung der auf der erſtern gewonnenen Reſultate liegt, ſo mag in dieſe Zwiſchenzeit, alſo etwa in das Jahr 390 (denn in ſeinem vierzigſten Jahre, alſo 389, war Platon, nach dem zwar unplatoniſchen, aber gewiß guten Quellen folgenden ſiebenten Briefe, S. 324, bereits in Syrakus) die längſt durch eifrige Vorſtudien vorbereitete Abfaſſung der drei zunächſt auf den Theätetos folgenden Dialoge Parmenides, Sophiſt und Staatsmann fallen.

2. Zur Überſetzung.

1) Von den hier als Zwiſchenredner Auftretenden war Eukleides aus Megara der Stifter der megariſchen Schule, die vorzüglich auch die Ausbildung der Dialektik eifrig betrieb; demnach mußte das vom Sokrates mit Theätetos geführte Geſpräch, das er, wie er uns hier berichtet, nach den Berichten des Sokrates über daſſelbe niedergeſchrieben haben will, für ihn von beſonderm Intereſſe ſein.

Ein wie treuergebener Schüler des Sokrates er war, geht aus einer von A. Gellius (Attiſche Nächte, VI, 10) uns aufbewahrten Anekdote hervor. Zu einer Zeit, wo den Megarern bei Todesſtrafe unterſagt war, in Athen ſich blicken zu laſſen, ſcheute er dieſe Gefahr und einen Weg von mehr als 20000 Schritten nicht, ſondern ſchlich in der Abenddämmerung und in Frauenkleidung zu dem verehrten Lehrer und kehrte, ſobald der Morgen graute, wieder nach Megara zurück.

Sowol er, als der andere Zwiſchenredner, ſein Landsmann Terpſion,

werden von unserm Platon (Phädon, Kap. 2) unter den auswärtigen Freunden genannt, die beim Tode des Sokrates zugegen waren. Sonst wissen wir freilich unsern Lesern über Letztern nichts zu berichten.

2) Siehe den Schluß der Einleitung und Anm. 75 zu derselben.

3) Vgl. den Schluß unsers Gesprächs, wo Sokrates der gegen ihn bereits erhobenen Anklage gedenkt. Um die Zeit dieses einleitenden Gesprächs war Sokrates gegen sechs Jahre todt.

4) Am Flüßchen Kephissos, in der Nähe von Eleusis. Die Entfernung Athens von Megara geht aus der aus Gellius angeführten Anekdote hervor.

5) Die Freunde sind indessen in das Haus des Eukleides eingetreten.

6) Ein, wie wir aus unserm Gespräche ersehen, nicht unberühmter Mathematiker und auch sonst vielseitig gebildeter Mann. Nach Diogenes Laërtius und Apulejus genoß unser Platon während seines Aufenthaltes in Kyréne seines Unterrichts in der Mathematik.

7) Der Silenengestalt des Sokrates werden unsere Leser unter Anderm (mehre hierher gehörige Stellen führt Stallbaum zu der unserigen an) in der Lobrede des Alkibiades auf seinen väterlichen Freund und Lehrer erwähnt finden, die vielleicht zu dem Schönsten gehört, was unser Platon niederschrieb, und also zu dem Schönsten aus Hellas' schriftlicher Hinterlassenschaft; s. Gastmahl, Kap. 32.

8) „Auf die Eselsbank mit dir" von Solchen, die in irgend einer Sache den Kürzern ziehen. Der Ausdruck ist von den Ball spielenden Knaben entlehnt, die den Besiegten auf einen (wahrscheinlich nur so von ihnen genannten) Esel setzten.

So erklärt der Scholiast unsere Stelle. Als der Übersetzer am Ende des vorigen Jahrhunderts das Gymnasium zu Gotha besuchte, wurden dort auch die faulen Schüler der untern Classen auf die Eselsbank verwiesen.

9) „Die Knaben im Spiel: Auf «König soll werden»
Schrein sie «wer besser es macht»." Horat. Br. I, 1, 59.

10) Seine nähere Bekanntschaft werden wir im Staatsmann machen. Außer ihm sind, wie aus dem Vorigen erhellt, auch in unserm Gespräche neben den Zwischenrednern eine ziemliche Anzahl stummer Zuhörer zugegen.

11) Die Griechen bedienten sich bekanntlich ihres Alphabets auch zur Bezeichnung unserer Ziffern. Diese Art der Bezeichnung war aber eine für alle arithmetischen Operationen so höchst unbequeme und manche derselben nicht blos erschwerende, sondern fast unausführbar machende, daß die griechischen Mathematiker dadurch sich veranlaßt sahen, die meisten arithmetischen Aufgaben mittels geometrischer Constructionen, also durch Zeichnung zu lösen. Das führte auch den Pythagoras auf

die Erfindung des nach ihm benannten, für die ganze Geometrie so wichtigen und selbst mit der hier die Schüler des Theodoros beschäftigenden Aufgabe in Verbindung stehenden Lehrsatzes, daß nämlich in jedem geradlinigen, rechtwinkeligen Dreiecke die Summe der Quadrate der den rechten Winkel einschließenden Seiten gleich dem der ihm gegenüberstehenden sei. Vielleicht in Bezug auf diesen zu den Grundlagen der gesammten Planimetrie gehörigen Lehrsatz, will Theodóros seinen Schülern einen Begriff von rationalen, in gleiche Factoren zerlegbaren Quadratzahlen beibringen, und zeichnet zu diesem Behufe mit seinem Stabe siebenzehn Quadrate in den Sand, deren Flächenräume sich wie die Zahlen 1, 2, 3 ... 17 verhalten oder verhalten sollen, sodaß der räumliche Inhalt des ersten eine, der des zweiten zwei, des dritten drei u. s. f. der als Einheit und Grundmaß angenommenen Quadratflächen beträgt. Nun macht er sie aufmerksam, daß die Seite des 2ten, 3ten, 5ten ꝛc. dieser Quadrate nicht vermöge der als Einheit des Längenmaßes angenommenen Seite jener Quadratfläche so ausmeßbar sei, daß das Verhältniß beider sich in ganzen oder gebrochenen, aber rationalen Zahlen ausdrücken lasse, wol aber die des 4ten, 9ten, 16ten. So will er den Begriff der Quadratflächen, deren Seiten sich nach irgend einem Maßstabe in ganzen Zahlen ausdrücken lassen, und dadurch den der Quadratzahlen ihnen entwickeln. Aber diese Auseinandersetzung macht das eigene Nachdenken des Theätetos und des jüngern Sokrates rege. Sie wollen, vielleicht bei gemeinschaftlicher Wiederholung, dem Vortrage ihres Lehrers vorauseilen und legen sich selbst die Frage vor: Sollte nicht, da es der Quadrate unzählige gibt, nach einem allgemeinen Gesetze sich bestimmen lassen, ob die Seite irgend eines Quadrates sich in ganzen oder gebrochenen Zahlen nach irgend einem Längenmaße ausdrücken lasse, ob sie, mit andern Worten, in Bezug auf ein gewisses Längenmaß, arithmetisch ausgedrückt *rational*, oder geometrisch *commensurabel* sei oder nicht? Nun finden sie: Das Verhältniß der Seiten derjenigen Flächen, die den aus gleichen Factoren 1×1, 2×2, 3×3, 4×4 ꝛc. erzeugten Zahlen 1, 4, 9, 16 ꝛc. entsprechen, läßt sich in ganzen Zahlen ausdrücken; das ist aber nicht der Fall bei den den Zahlen 2, 3, 5, 7, 8, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 17 entsprechenden Flächen, welche die Beiden deswegen *rechteckige* oder *überragende* nennen, weil, werden sie durch Rechtecke dargestellt, die eine Seite die andere überragt. Sonach können wir nicht sagen: Die Seiten zweier sich wie die eben angeführten Zahlen verhaltenden Quadratflächen verhalten sich wie die Zahlen m und n, denn es gibt keine, weder ganze noch gebrochene dieses Verhältniß genau ausdrückenden Zahlen, sondern, dieses Verhältniß ist nur durch die incommensurablen Seiten der in Quadrate verwandelten Rechtecke darstellbar. Das läßt sich auch auf Cubikzahlen anwenden. Das Verhältniß zweier wie 1 : 8, wie 8 : 27 u. s. f. sich verhaltenden Würfel läßt sich durch zwei in dem

Verhältnisse von 1:2 und 2:3 stehende Linien darstellen; nicht aber, wenn die Würfel sich wie die Zahlen 2, 3, 4, 5, 6, 7, 9 ꝛc. zu einander verhalten. Um die Seiten zweier Würfel zu finden, die sich z. B. wie 6:8 zu einander verhalten, müssen wir die erste dieser Zahlen in drei Factoren, am einfachsten in $1 \times 2 \times 3$, zerlegen, einem Parallelepipedon diese drei Dimensionen geben und dasselbe in einen Würfel verwandeln; die Seiten dieser beiden Würfel werden dann in dem Verhältnisse von $\sqrt[3]{6} : 2$ zueinander stehen.

12) Als er im dritten Kapitel sagte: Er habe ein kleines Bedenken.

13) Die abgeschlossene Lebensweise der athenischen Frauen, die des Hauses abgelegensten Theil bewohnten, zu welchem nicht einmal der erwachsene Sohn des Hauses freien Zutritt hatte, und die höchst selten öffentlich und auch dann nicht unverschleiert erschienen, machte es nöthig, beim Abschließen von Eheverbindungen sich der Vermittelung von Freiwerbern, vorzüglich aber Freiwerberinnen, zu bedienen. Wer war dazu geeigneter, als die Hebammen, die ihr Beruf so häufig in die Frauengemächer führte und oft wol auch mit den geheimsten Familienverhältnissen bekannt machte? Der Bräutigam bekam die nicht von ihm, sondern von seinen Eltern oder Vormündern Erwählte nicht einmal am Hochzeittage, sondern erst mehre Tage danach zum ersten Male unverschleiert zu sehen.

14) Derselbe, der mit seinem Vater im Laches auftritt. Siehe dort Anm. 1 zur Übersetzung.

15) So z. B. wollte Sokrates den jungen Hippokrates dem Protagoras zuführen, wie uns aus dem Protagoras erinnerlich ist.

16) Unser Platon selbst (der Staat, 10. Buch zu Anfange) nennt den Homer den Vorgänger (ἡγεμόνα) und Lehrer der tragischen Dichter und bald darauf den Vorgänger des Trauerspiels. Über Epicharmos, den eigentlichen Schöpfer der Kunstkomödie, d. h. des vorher improvisirten, von ihm aber zuerst niedergeschriebenen Lustspiels, vergleiche man: Das griechische Drama S. 63 vor meiner Übersetzung des Aristophanes. Einen Vers dieses Epicharmos finden wir im Gorgias (Kap. 61) angeführt; vgl. dort Anm. 59.

17) Il. XIV, 201.

18) Zeus, in der Götterversammlung seiner Kraftüberlegenheit sich rühmend, sagt Ilias VIII, 18 fg.:

Auf wohlan, ihr Götter, versucht's, daß ihr all' es erkennet,
Eine goldene Kette befestigend oben am Himmel;
Hängt dann all' ihr Götter euch an und ihr Göttinnen alle:
Dennoch zögt ihr nie vom Himmel herab auf den Boden
Zeus den Ordner der Welt, wie sehr ihr rängt in der Arbeit.

19) Nach einem dem Euripides oft vorgerückten Verse, Hippolytos 612: Es schwur die Zunge, unvereidigt blieb der Geist; oder nach Cicero's Übersetzung: Juravi lingua, mentem iniuratam gero.

20) Ein Fräulein Wunder, wenn wir es verdeutschen wollen. Der erwähnte Dichter ist Hesiodos, der (Theogonie, 773) sagt: Iris, des Thaumas flüchtige Tochter. Platon, der auch hier (wie er fast immer bei Anführung von Dichterstellen ihnen einen sehr willkürlichen Sinn unterlegt, an den in den beiweitem meisten Fällen der Dichter nicht entfernt dachte) dem Hesiodos eine diesem ganz fremde Absicht beimißt, dachte seinerseits wol bei dem Namen Iris an das Auge und zwar nicht das leibliche, sondern das geistige. Verwunderung, würde er ohne Bild gesagt haben, erregt das Nachdenken, welches das Auge unsers Geistes schärft und so zur Erkenntniß führt. Bekanntlich bezeichnet das auch in unsere Sprache herübergenommene griechische Wort Iris unter Anderm den farbigen, den Augenstern einschließenden Ring im Auge und kann demnach in allegorisch-bildlicher Ausdrucksweise für das Auge selbst genommen werden.

21) ᾧ δὲ ἀθροίσματι ἄνθρωπόν τε τίθενται καὶ λίθον καὶ ἕκαστον ζῷόν τε καὶ εἶδος. Schleiermacher, Ast, Stallbaum machen verschiedene Versuche, diese ihnen verderbt dünkende Stelle wieder herzustellen; meinem Bedünken nach ist an keine Verderbniß zu denken. Es ist hier von Wahrnehmungen nicht einzelner Gegenstände, sondern ganzer Classen derselben die Rede. Unter: der Mensch, der Stein, das Thier versteht man nicht Einzelwesen, sondern eine Zusammenfassung von Einzelwesen unter einen gemeinsamen Begriff. Auch bei solchen Begriffen sollen wir an kein Bestehendes denken, sondern an ein Werdendes, sollen Wahrnehmendes und Wahrgenommenes in unserer Vorstellung nicht trennen, sollen den Gattungs- ebenso wie den Einzelbegriff als den Zusammenfluß von Wahrnehmung und Wahrgenommenem uns vorstellen.

22) Der in den Schauspielen in der Orchestra aufgestellte Chor entfernte sich bei seinen Zwischengesängen, während er die Strophe (Wendung) abfang, tanzend auf der einen Seite der Orchestra von der Bühne, und näherte sich auf der andern Seite wieder derselben bei Absingung der Antistrophe (Gegenwendung). Beide, Wendung und Gegenwendung, entsprechen sich in rhythmischer Hinsicht auf das genaueste.

23) Den fünften Tag nach der Geburt wurde das Neugeborene um den Herd, die heilige Stätte des Hauses, von der Hebamme herumgetragen. Dieses häuslichen Festes der Athener gedenkt auch Aristophanes, s. Lysistrate 755 und das vom Übersetzer dort Bemerkte.

24) Titel einer Schrift des Protagoras, auf die Sokrates auch in dem Folgenden noch einige Male sich bezieht, sowie im Kratylos Kap. 4, Anm. 5.

25) Die Kaulquappe macht den Übergang vom Froschlaiche zum vollständig ausgebildeten Frosche, wie die Puppe von der Raupe zum Schmetterling. Wollte Jemand aber dieses Bild als ein unpassendes deshalb rügen, weil die mit manchen Sinneswerkzeugen noch nicht ausgestattete Kaulquappe auch das Wahrnehmungsvermögen entbehre, so läßt sich darauf erwidern: Dem Sokrates oder Platon war es um ein recht schlagendes Beispiel zu thun. Ist nun aber nicht anzunehmen, daß die Kaulquappe ebenso gut, ja noch mehr, als die Frucht im Mutterleibe, für ein Wohl- oder Übelbehagen, also für eine, wenn auch höchst unvollkommene sinnliche Wahrnehmung empfänglich sei? ja, daß auch in ihr schon wenigstens der Keim aller Sinneswerkzeuge liege?

26) „Dem Volke zu Gefallen Das sage", ταῦτα δημούμενον λέγειν. Δημοῦσθαι, ein selten vorkommendes Wort, wird von den Lexikographen und dem Scholiasten durch δημοκοπεῖν, παίζειν, εὐφραίνεσθαι erklärt; Schleiermacher übersetzt es: im Scherz vorbringen, Schwalbe: se moquer, Ficinus: nugari. Mir scheint die in δῆμος liegende Bedeutung festzuhalten, also: reden wie das Volk es gern hört. Mußte es dem gemeinen Athener nicht schmeicheln, wenn er sich den Weisesten an Einsicht gleichstellen hörte? Auch in dem folgenden Kapitel nennt Sokrates die Behauptung des Protagoras eine volksgefällige Rede (δημηγορίαν).

27) Wir d. h. Ich und meine Schüler.

28) Und daher in seiner leichten Rüstung gewandter, also ein mit dem leichten Geschütze seiner nur auf augenblickliche Täuschung berechneten Trugschlüsse einen leichten Angriff machender Streiter.

29) Kap. 14.

30) Kap. 16 zu Anfang.

31a) „Suche . . . einzudringen", τὸν δὲ λόγον μὴ τῷ ῥήματι μόνον διωκε. Schleiermacher und Schwalbe nehmen διώκειν für: angreifen, verfolgen. Hier heißt es vielmehr: dem Verständniß der Lehre nachstreben. Ficinus und Stallbaum übersetzen: persequi.

31b) Kap. 16.

32) Menon Kap. 8.

33) Zu Anfang des vorigen Kapitels.

34) Die Jugendgenossen des Theätetos, in deren Mitte er erschien (Kap. 2) und die, ohne vom Sokrates in das Gespräch gezogen zu werden, Zuhörer desselben abgeben.

35) Einem Räuber aus der Sagenzeit Athens, der auf einem am Meeresstrande zwischen Attika und Megaris gelegenen Felsen seinen Sitz aufgeschlagen hatte und die vorüberziehenden Wanderer, nachdem er im Kampfe sie besiegt, nöthigte, ihm die Füße zu waschen, und sie dann in das Meer hinabstieß. Dasselbe erfuhr er selbst zuletzt vom Theseus. Beim Sokrates also galt, wie beim Skiron, kein Wider-

ſtreben; wer in ſeine Nähe kam, mußte den Kampf mit ihm beſtehen. Übrigens bezieht ſich hier Theodoros auf Kap. 16. Auf eine ähnliche Weiſe zwang der ungeheure libyſche Rieſe Antäos die Vorüberziehenden zum Kampf und erwürgte ſie, bis er ſelbſt dem Herakles erlag.

36) Und alſo an dem Kampfe Theil nehme, nicht aber einen müßigen Zuſchauer abgebe.

37) Die vom Protagoras, wie wir ſchon zu Kap. 16 erwähnten, unter dieſem Titel herausgegebene Schrift. Auch in dem Folgenden iſt dieſelbe unter der Wahrheit des Protagoras zu verſtehen.

38) „Heftig und bitter", ἔντονοι καὶ δριμεῖς; acres et acuti überſetzt Stallbaum und bezieht es blos auf die Angeklagten; ſchon richtiger Ficinus: acres et intenti; Schleiermacher: ſcharfſichtig und gewitzigt. Es muß wol auf beide, Kläger und Beklagte, bezogen werden; Platon ſetzt dem heftigen, leidenſchaftlichen Tone der gerichtlichen Reden, bei denen ſtets ein beſtimmtes Intereſſe vorwaltet, die freien, heitern, an keine Waſſeruhr gebundenen Forſchungen der Philoſophen entgegen, die blos die Ermittelung der Wahrheit zum Zwecke haben.

39) Zehn aus den zehn Stämmen durch das Loos erwählte Kampfrichter erkannten zu Athen den drei gewöhnlich den Wettkampf beſtehenden Tragödien, oder vielmehr den aus drei Tragödien, oder drei Tragödien und einem Satyrſpiel beſtehenden Tri- oder Tetralogien den erſten, zweiten und dritten Preis zu. Über die mit einzelnen Stücken auftretenden Luſtſpieldichter entſchieden in ähnlicher Weiſe fünf Kampfrichter.

40) Boeckh, Vol. II, p. 2, p. 668 fg.

41) Nach τὰ δέ möchte wol ein τά einzuſchieben ſein.

42) „Ein König hochbeglückt und reich dabei an Golde", Βασιλεὺς εὐδαίμων κεκτημένος τ' αὖ πολὺ χρυσίον. Das in einigen Handſchriften befindliche εἰ vor βασιλεύς iſt, wie Stallbaum richtig nachweiſt, unſtreitig zu verwerfen. Der Überſetzer müßte ſich ſehr täuſchen, oder Sokrates führt hier den Anfang einer bekannten, im Munde des Volks befindlichen Erzählung oder eines Märchens an, in welchem das Glück (im gewöhnlichen Sinne) eines von den Göttern begünſtigten (εὐδαίμων) und mit Gold reich ausgeſtatteten Königs geſchildert wird.

43) „Auf fremdem Boden (ἀδημονῶν), verlegen, wie ein Barbar der ungewohnten Sprache nicht mächtig (βαρβαρίζων)". Ἀδημονεῖν heißt, ſeiner Ableitung von δῆμος nach, ſich nicht heimiſch fühlen (Buttmann, Lexilogus II). Das βαρβαρίζων mußte, der Verſtändlichkeit wegen, durch eine erläuternde Umſchreibung ausgedrückt werden; es iſt unſtreitig beizubehalten und nicht — wie Pierſon vorſchlägt, dem auch Stallbaum beizuſtimmen geneigt iſt — mit βατταρίζων (ſtammelnd) zu vertauſchen. Sein Ausdruck, wann er von philoſophiſchen, ihm

fremden Gegenſtänden ſprechen, wann er in einer hohen Sphäre ſich bewegen ſoll, iſt ſo unbeholfen wie der des Barbaren (Ausländers), der der griechiſchen Sprache ſich bedienen will.

44) „Wie die Reih' ihn trifft, anzuſtimmen", ἀναβάλλεσθαι ἐπιδέξια. Wie hier Schleiermacher, Schwalbe u. A. an das geſchickte Umwerfen des Mantels denken konnten, was doch gewiß eher die Sache des Stutzers als des Philoſophen war, der um dergleichen Äußerlichkeiten ſich nicht kümmerte und oft nicht einmal einen ganzen Mantel umzuwerfen hatte, iſt kaum zu begreifen. Ἀναβάλλεσθαι heißt hier: einen Geſang, eine Rede anheben, und ἐπιδέξια (wie Symposion, 177 D) nach rechts hin, nachdem der Nachbar, der ihm zur Rechten ſitzt oder vielmehr liegt, geſprochen hat, wie es eben in der angeführten Stelle des Gaſtmahls auch geſchieht. Eine harmoniſche, wohlgeordnete Rede wird aber oft mit einem Geſange verglichen; dieſes Ausdrucks bedient ſich z. B. Lucian vom Herodotos.

45) „Obgleich .... erſcheinen." Παραδειγμάτων .... ἀκούσονται. Hier weicht unſere Überſetzung in mehren Punkten von der gewöhnlichen Erklärung ab. Schleiermacher ſpricht von zwei Vorbildern, ſo auch Schwalbe und Stallbaum. Wo kommt hier die Zwei her? Τοῦ θείου und ἀθέου ſehen wir nicht als Neutra, ſondern als Masculina an; ζῶντες iſt nicht mit βίον zu verbinden, ſondern als Gegenſatz zu τελευτήσαντας zu betrachten.

46) Er ſtammte aus Epheſos, einer der angeſehenſten ioniſchen Handelsſtädte in Kleinaſien.

47) Kap. 8.

48) „Behauptungen". Bei Ἡρακλειτείων iſt δογμάτων, nicht φιλοσόφων zu ergänzen. Wie kann von Anhängern des Homeros und noch älterer Dichter die Rede ſein?

49) Der Mathematiker Theodoros denkt hier gewiß an mathematiſche Aufgaben.

50) Kap. 8.

51) Ein Vers aus dem Gedichte des Parmenides: περὶ φύσεως (von der Natur), von dem ſich noch bedeutende Überreſte erhalten haben. Parmenidis Eleatae reliquiae, ed. Sim. Karsten, v. 97.

52) Das Zerrſpiel (διελκυστίνδα), ſagt Pollux, wird zumeiſt in den Ringſchulen, doch auch anderwärts geſpielt. Von zwei Parteien von Knaben zerren die einen die andern zu ſich herüber, bis die Sieger jeden einzeln auf ihre Seite brachten.

53a) „Demnach .... Erkenntniß". Stallbaum hat die Worte: οὐδέν ... ἐπιστήμη nicht richtig gefaßt; ἀποκρίνεσθαι ἐπιστήμην heißt: durch ſeine Antwort eine Erklärung von ἐπιστήμη geben.

53b) Il. III, 172. Auch in der Odyſſee wiederholt ſich der Ausdruck einige Male.

54) Vorzüglich der Sophiſt Prodikos war bemüht, ſinnverwandte Wörter und Ausdrücke genau zu unterſcheiden; dieſes, oft in Wortklauberei und Silbenſtecherei ausartende Bemühen gab unſerm Platon zu manchem Scherz und Tadel Veranlaſſung. Proben ſeiner ſynonymiſchen Verſuche gab unter Anderm Prodikos im Protagoras.

55) Die Sage von dem rieſigen hölzernen Roſſe, das mit Bewaffneten angefüllt und von den bethörten Troern nach ihrer Burg gezogen die Einnahme Ilions herbeiführte, finden wir ſchon in der Odyſſee (VIII, 492—495) angedeutet, im zweiten Buche der Aeneis aber weiter ausgeführt.

56) Nicht der Geſtalt, ſondern der Zahl nach.

57) Kap. 2.

58) „Kann nun .... begreifen." Οἷόν τε οὖν ἀληθείας τυχεῖν, ᾧ μηδὲ οὐσίας. Hier ſchlägt Heindorf ſtatt ᾧ vor: οὗ, und Stallbaum ſtimmt ihm bei und überſetzt: Num quis assequi potest eius veritatem, quod ne quatenus sit quidem assequitur? Nicht richtig. Nicht vom Gegenſtande, der erkannt wird, ſondern von der ihn erkennenden Perſon iſt die Rede.

59) Kap. 28.

60) Kap. 23.

61) „Denn für uns ... Verlegenheit"; αἰσχυνοίμην γὰρ ἂν ὑπὲρ ἡμῶν, ἐν ᾧ ἀπορούμεν. Quamdiu dubii sumus überſetzt die letzten Worte Stallbaum, während dieſer Verlegenheit Schleiermacher. Aber auf die Zeit iſt es nicht zu beziehen; ἐν ἔργοις αἰσχύνεσθαι iſt ſo viel als: ἔργοις αἰσχ., alſo: τῇ ἡμῶν ἀπορίᾳ αἰσχυνοίμην ἄν.

62) Wer, wie auch der Überſetzer, die Leiden der Seekrankheit entweder ſelbſt erfuhr, oder auch nur an armen Reiſegefährten ſie beobachtete, der weiß, wie dieſes den ſchlimmſten Nachwehen eines ſtarken Rauſches und einem argen Taumel zu vergleichende Übel uns nicht blos zu allem Guten unfähig, ſondern überhaupt gegen alle äußern Eindrücke gleichgültig macht. Wie arg mochte aber wol von den rohen atheniſchen Matroſen manchem beklagenswerthen Seekranken, der zu allem Dienſte untüchtig den Übrigen nur im Wege war, mitgeſpielt werden! In einen ähnlichen Taumel verſetzt uns eine mislungene, in die ärgſten Widerſprüche uns verwickelnde und dem Hohne der Gegner uns preisgebende Unterſuchung. Ob unſerm Platon, indem er dem Sokrates dieſe Vergleichung in den Mund legte, eine Stelle aus Sophokles' Aias (1142 fg.) vorſchwebte, laſſen wir dahingeſtellt ſein; ſie lautet:

Schon Manchen ſah ich, der ſich keck im Reden wies
Und nicht des Sturms zu achten die Genoſſen trieb;
Doch nicht ein Wörtchen mucſt' er, ſah er von der Noth
Des Sturms bedrängt ſich, in den Mantel tief verhüllt
Gab er dem Fußtritt preis ſich der Mitſchiffenden.

63) Homer bedient sich für Herz des aus κέαρ zusammengezogenen Wortes κῆρ; das benutzt Platon, um ihm eine Hindeutung auf das in der Seele befindliche Wachs (κηρός) beizumessen. Offenbar mehr ein Spiel des Witzes als eine Vermuthung, die er wirklich hegte. Auffallend ist es allerdings, was schon Heindorf bemerkt, daß er sich hier der ferner liegenden und bei Homer gar nicht vorkommenden unzusammengezogenen Form bedient.

64) Ilias II, 817; XVI, 554.

65) Kap. 31.

66) „Zählt nun .... ist." Ἦ οὖν — ἀριθμοῖ αὐτὸς πρὸς ἑαυτὸν (ἐντὸς oder αὐτὰ), ἢ ἀλλό τι τῶν ἔξω. Ἐντός ist eine Vermuthung Cornar's für das in den meisten Handschriften befindliche αὐτά; da es aber in der vaticanischen fehlt, so ist es wol am natürlichsten, es zu streichen. Sokrates unterscheidet ein doppeltes Zählen: in unserer Erinnerung, also auf der wächsernen Tafel der Seele, und außer uns befindlicher Gegenstände.

67) Ob nämlich der Fluß an dieser Stelle sich durchwaten lasse. Sprüchwörtliche Redensart von Etwas, was nur durch einen Versuch sich ermitteln läßt.

68) In der kurzen, durch die Wasseruhr bestimmten Frist, die ihnen zu ihrer Anklage vergönnt war.

69) Στοιχεῖα (Elemente, eigentlich die in Reihe und Glied Einherziehenden) nannten die Griechen die Buchstaben; und aus dem Ausdrucke für die Zusammenfassung (συλλαβή) mehrer Buchstaben entsprang unsere Silbe.

70) Die Griechen nennen neun Consonanten Stumme oder Lautlose (ἄφωνα), die Vocale Lautende (φωνήεντα). Zwischen beide stellten sie die Halblauter oder Flüssigen (ἡμίφωνα, ὑγρά), zu denen das Sigma gehört. Auf den erstern Ausdruck gründet sich auch des Theätetos Behauptung, daß Be und die meisten Buchstaben entbehren alles Tones und Lautes. Unbekannt mit der sogenannten Lautirmethode, welche jede Silbe in ihre Einzellaute zerlegt, erschienen den Griechen die meisten Mitlauter an und für sich als unaussprechbar und also lautlos.

71) Ganz genau konnte hier die Urschrift nicht wiedergegeben werden. Theätetos sagt von den Mitlautern und namentlich den Stummen: αὐτοὺς λόγον ἔχειν οὐδένα, und nennt sie deshalb ἄλογα. Das vieldeutige Wort λόγος bezeichnet unter Anderm den Grund, die Untersuchung, die Rede, und so kann ἄλογος der Untersuchung widerstrebend, der Rede entbehrend und nicht zu begründen heißen.

72) Kap. 8.

73) Nach drei und zwei und eins wird in manchen Ausgaben noch hinzugefügt: oder fünf und eins. Diesen Zusatz, den wir blos einer Conjectur Cornar's verdanken, möchte Heindorf nicht missen;

das Warum ist nicht recht zu begreifen. Eine vollständige Aufzählung der Zahlen, in welche die Sechs sich zerlegen läßt, findet hier nicht statt; sonst könnte Platon nicht blos $1+1+4$, $2+2+2$ hinzufügen, sondern könnte auch, da er 2×3 und 3×2 unterscheidet, die Summen von $1+2+3$, $2+3+1$, $3+1+2$ u. s. f. unterscheiden.

74) „Wir sprechen wieder von nichts Anderm". Πάλιν δ' οὐδὲν ἄλλο λέγομεν, so liest Heindorf, indem er annimmt, nach οὐδέν sei ἄλλο ausgefallen. Stallbaum verwirft dieses einer glücklichen Conjectur zufolge eingeschobene Wort, ohne eine Erklärung des Satzes, wenn man es wegläßt, zu geben. Bevor der Übersetzer einen Blick in die Note Heindorf's that, bot es sich ihm von selbst dar und wurde auch in der Übersetzung ausgedrückt.

75) d. h. die Zahl der Längenfuße (100), die das Plethron als Längenmaß, oder der Quadratfuße (10000), die es als Flächenmaß umfaßt. Es ist einerlei, ob ich sage 12 Zoll oder ein Fuß, 600 Fuß oder ein Stadion.

76) Kap. 39.

77) Oder Buchstaben und Silben. Vgl. Anm. zu Kap. 39.

78) Statt τὸ μετὰ δόξης ἀληθοῦς λόγον προσγενόμενον lese man τόν u. s. f.; dann ist in der folgenden Rede des Sokrates τὸν λόγον Wiederholung des in der Definition von ἐπιστήμη Gesagten und vollkommen passend.

79) Hesiod. Hauslehren, v. 455 fg.:
Spricht doch Mancher, der reich sich wähnt: Mir füg' ich die Lastfuhr.
Thor! Und bedenkt nicht einmal die hundert Hölzer der Lastfuhr,
Die man zuvor rechtschaffen besorgt und im Hause zurücklegt.

80) „Wird er nicht dann"; ἆρ' οὖν τότε. Sokrates erwartet und erhält eine bejahende Antwort. Wir lesen daher mit Weglassung Eines Buchstabens statt οὖν οὐ.

81) Kap. 38 gegen das Ende.

82) Der Bühnenmaler berechnet seine Schildereien auf einen Beobachter aus der Ferne — man denke dabei an die großen Entfernungen in den Theatern der Griechen und Römer — und natürlich müssen dieselben in der Nähe gesehen des rechten Eindrucks verfehlen. Unser Philosoph bedient sich auch anderwärts, im Parmenides, dem Sophisten und dem Staate, desselben Bildes. Sehr richtig bemerkt Heindorf, daß aus solchen Stellen sich der Schluß ziehen lasse, daß schon die griechischen Maler nicht ohne Kenntniß der Perspective waren. Schon zu Äschylos' Zeiten vervollkommnete Agatharchos die Bühnenmalerei und hinterließ sogar, wenn wir dem Vitruvius Glauben beimessen dürfen, Schriftliches darüber. Vitruv, Vorrede zum 7. Buch.

83) Vgl. Gorgias S. 497 und dort Anm. 85.

84) Kap. 2.

85) Σκυτάλη. Die Lakedämonier waren solche Anfänger in der von unsern Diplomaten, Geheimbündlern u. dgl. jetzt so sehr ausgebildeten Geheimschrift, daß die Ephoren ihren Feldherren blos einen runden Stab mitgaben, von dem sie das Gegenstück zurückbehielten. Galt es nun, dem Abwesenden einen Befehl, von dem dessen Überbringer nichts erfahren sollte, zuzufertigen, so wurde ein Riemen um den Stab gewickelt und auf diesen querdurch der Befehl geschrieben. Das Geschriebene wurde auf dem wieder losgewickelten Riemen nur dadurch wieder lesbar, daß er von neuem auf einen Stab von derselben Dicke gewickelt wurde. Durch dieses und die übrigen Gleichnisse soll natürlich eine Geistesthätigkeit, die immer wieder auf ihren Ausgangspunkt zurückführt, versinnlicht werden.

86) So nimmt also Platon an, daß unser Gespräch dem mit Euthyphron gehaltenen unmittelbar vorausgegangen sei.

II.

Parménides, oder das Eine.

Einleitung.

Durch die Aufstellung zweier ebenso großer als neuer Gedanken war Parmenides von Elea in den schärfsten Gegensatz zu der Weltanschauung, nicht blos des griechischen Volkes überhaupt, sondern auch aller ihm vorangegangenen griechischen Denker getreten, mit alleiniger Ausnahme des Xenophanes, der ahnungsvoll bereits nach demselben Ziele strebte, und war der eigentliche Vater einer auf Kritik gebauten, ihres Zieles, wie der Mittel, die zu diesem Ziele führen, sich bewußtern Philosophie geworden. Der eine dieser Gedanken war, daß nur ein einiges, ewiges, Vielheit, Werden und Veränderung von sich ausschließendes, gegensatzloses, fest in sich geschlossenes und begrenztes, nur sich selbst gleiches, allumfassendes Wesen sei, daß dagegen alles Bedingte und Besondere, alles werdende und vergehende, wechselnde und sich verändernde Dasein nur zu sein scheine, in der That aber ein Nichtiges und Wesenloses sei [1]). In seinem großartigen Lehrgedichte über das Wesen der Natur [2]) spricht er diese Anschauung in der strengsten Reinheit und ruhigsten Klarheit und zugleich mit einer hoch über den Sinnenschein, wie über die Meinungen und Vorurtheile der Menschen erhabenen Sicherheit und Unbedingtheit [3]) aus, die ihm für alle Zeiten eine Stelle unter jenen Denkern sichern wird, die den Blicken des geistigen Auges neue Welten eröffnet und es mit erhöhter Kraft zu solcher Fernsicht gerüstet haben [4]). Aber jenem Satze stellte er, als dessen nothwendige Ergänzung, einen andern zur Seite, der sich für die ganze spätere Entwickelung der Philosophie als wenigstens ebenso fruchtbar und

bedeutend erwies. Er erklärte, das Denken sei nothwendig und wesentlich Eins mit seinem Gegenstande, oder, wie er es mit schlagender Kürze ausdrückt, Sein und Denken sei Dasselbe [5]). In diesen beiden Sätzen liegen die beiden Grundwahrheiten, von denen jede tiefere Philosophie von jeher ausgegangen ist und immer ausgehen wird; zuerst die Anerkennung eines absoluten, unbedingten, ewigen und einigen Urwesens, in welchem alles einzelne Sein aufgeht, sodann die Voraussetzung, daß dieses Urwesen von dem denkenden Geiste erkannt werden könne, weil es selbst geistiger Natur und gleiches Wesens mit dem Menschengeiste sei [6]). Parmenides selbst hat es bereits mit überraschender Klarheit ausgesprochen, daß nur unter diesen beiden Voraussetzungen Wahrheit und Wissen möglich, und daß jede nicht auf diese Grundlagen gebaute Lehre Irrthum und Täuschung sei und dem Reiche der unstät schwankenden, dem Schein und der Sinnlichkeit nachjagenden Meinung angehöre [7]). So gebührt ihm der Ruhm, zuerst unter allen Philosophen streng und scharf die Gegensätze des Seins und Scheins, des Wissens und Meinens, der denkenden, zum Allgemeinen und Unbedingten sich erhebenden Vernunft und der am Einzelnen und Bedingten haftenden sinnlichen Wahrnehmung aufgestellt und dadurch der platonischen wie überhaupt jeder wahren Philosophie die Bahn gebrochen zu haben. Eine eindringendere Betrachtung seiner Worte zeigt uns, wie klar er selbst sich des Unterschiedes seiner Lehre von den Ansichten seiner Vorgänger bewußt war. Denn gegen jene ältern Naturphilosophen, die, wie Thales, Anaximenes und zum Theil auch Anaximandros, alle Dinge als Modificationen eines materiellen Grundwesens, eines sich immer verändernden und doch im Wechsel behauptenden Urelementes annahmen, stellte er die Idee einer geistigen, denkenden, von Ewigkeit her die Fülle alles Seins umfassenden, unveränderlichen Ursubstanz auf. Indem er ferner unter dieser Ursubstanz ein ewiges, immer sich selbst gleiches, dem Werden und Wechsel nicht unterworfenes Wesen verstand und alles Werden und Vergehen für Schein und Sinnentrug erklärte, glaubte er die Lehre des Herakleitos von dem unaufhörlichen Werden und Vergehen aller Dinge überwunden und einen festen Standpunkt für eine tiefere Weltanschauung ge-

wonnen zu haben, und wenn er dem ewigen Fluſſe der Bewegung den ewigen Stillſtand des Seins entgegenſtellte, ſprach er zugleich mit aller Schärfe zuerſt einen jener Gegenſätze aus, die zu allen Zeiten, im Leben wie in der Wiſſenſchaft, in ſtets neuen Wendungen wiedergekehrt ſind und immer wiederkehren werden, weil ſie dem Doppelweſen der menſchlichen Natur entſprechen. Endlich wich er auch ſehr weſentlich von den Pythagoreern ab; denn neben ſeiner ſtarr und geſchloſſen in ſich beharrenden Ureinheit erkannte er gar keine Vielheit an und hob ſomit auch den Begriff der Zahl auf, in welchem Jene das Weſen und die Form alles natürlichen und geiſtigen Seins erblickten [5]). So fanden die drei Grundvorausſetzungen, von welchen die empiriſche Weltbetrachtung ausgeht, Materie, Bewegung und Vielheit, in dieſer kühnen, weit über die damalige Weltanſchauung hinausgehenden, alle Wahrheit in einem einzigen, unwandelbaren Grundſatze erkennenden Lehre keine Stelle mehr. Natürlich konnte eine Anſicht, die mit ſo unerbittlicher Schärfe nicht blos dem auf Wahrnehmung und Erfahrung gebauten natürlichen Verſtande, der ſich die Realität der Bewegung und Vielheit nicht nehmen läßt, ſondern auch aller frühern Philoſophie entgegentrat, gegen den vielſeitigen Widerſpruch, der ſich nothwendig gegen ſie erheben mußte, ſich nur durch die ſchneidende Waffe der Dialektik behaupten. So wurde die eleatiſche Schule die eigentliche Geburtsſtätte der Dialektik, die überdies dem feinen und regen Geiſte der italiſchen und ſiciliſchen Griechen ebenſo ſehr zuſagte, als die um dieſelbe Zeit beſonders in Sicilien aufblühende Rhetorik, die ſchon früh mit der ihr ſo verwandten Dialektik in die bedeutendſte Wechſelwirkung trat [6]). Dieſe Dialektik der eleatiſchen Schule konnte zunächſt nur negirend, in der Form einer der Erfahrung und dem natürlichen Gefühl entgegentretenden ſkeptiſchen Polemik auftreten; ſie mußte nachzuweiſen ſuchen, daß die Begriffe der Vielheit, Bewegung und Materie in einer Täuſchung der Sinne ihren Grund haben und nicht nur mit dem reinſten und höchſten Vernunftbegriffe, mit dem Begriffe des unbedingten Seins, unvereinbar, ſondern auch in ſich ſelbſt widerſprechend ſeien. Dieſen, durch alle Vorſtellungen und die blos auf Vorſtellungen gebauten, nicht aus der reinen Vernunft abgeleiteten Begriffe ſich hindurchziehenden

innern Widerspruch stellte jene jugendliche Dialektik, auf eine uns gegenwärtig oft höchst sonderbar und fast abenteuerlich erscheinende Weise, in einer Reihe von Antinomien dar, deren Lösung einer tiefer in das Wesen des Geistes eindringenden Philosophie nicht schwer wurde, die aber doch erst in aller Schärfe aufgestellt werden mußten, ehe sie gelöst werden konnten. Den ersten Keimen und Ansätzen einer solchen Dialektik begegnen wir schon bei dem ersten eleatischen Philosophen, bei Xenophanes, dessen Lehre im Übrigen nur als eine noch unentwickelte Ahnung der tiefern Speculation seines großen Nachfolgers anzusehen ist [10]). Deutlicher und entschiedener, wiewol noch nicht zu einer besondern Kunst entwickelt und zugleich noch in die poetische Form eingehüllt, tritt das dialektische Moment bei Parmenides selbst hervor [11]). Vollständig ausgebildet endlich finden wir die neue Kunst des Gedankenkampfes bei Zenon von Elea, dem scharfsinnigen Schüler und Freunde des Parmenides. Er gab der Lehre seines Meisters eine ganz negative und dialektische Wendung und suchte, indem er den Kern seiner mündlichen Vorträge in einer Schrift zusammenfaßte, wahrscheinlich dem ersten in Gesprächsform abgefaßten philosophischen Versuche, die Widersprüche nachzuweisen, in die sich Jeder verwickeln müsse, der an die Wirklichkeit der Bewegung und Vielheit glaube [12]). Schon Sokrates bemerkt in unserm Gespräche, daß Zenon die Lehre des Parmenides gar nicht fortgebildet, sondern sie nur in einer neuen Wendung wiederholt habe, indem er das Hauptgewicht nicht, wie Jener, auf das Sein des Einen, sondern auf das Nichtsein des Vielen lege [13]). Gewiß war es ein großes Verdienst des Zenon, daß er, ganz im Sinne des Parmenides, den Gegensatz des vernünftigen Denkens und der blos auf sinnliche Eindrücke gegründeten Erfahrungskenntniß scharf auf die Spitze stellte und die Nichtigkeit und Hohlheit der letztern nachwies, die zuletzt immer zu unlösbaren Widersprüchen führen muß. Wie mächtig und tief eingreifend auf diesem Felde seine Wirksamkeit war, können wir daran erkennen, daß alle jene Beweise, mit welchen er die Vielheit und Bewegung bestritt, im Wesentlichen bei allen griechischen Skeptikern wiederkehren, sodaß wir ihn mit Recht den Vater nicht allein der Dialektik, sondern auch der Skepsis nennen können. Dabei

entging es aber jenem mehr scharfen, als tiefen Denker, daß er selbst in den Fehler verfiel, den er seinen Gegnern, den gedankenlosen Empirikern und Sensualisten, wie den Anhängern der auf die Bewegungstheorie gebauten ionischen Naturphilosophie zum Vorwurfe machte. Denn grade wie diese bei ihrem Philosophiren von unbewiesenen Voraussetzungen und unklaren Vorstellungen ausgingen, so hatte auch Zenon die Begriffe der Einheit und Totalität, wie die des Seins selbst und seiner Unveränderlichkeit als bloße Formeln aus dem Gedichte seines Lehrers aufgenommen, ohne sich über die so sehr verschiedenen Bedeutungen jener Ausdrücke und über die mannichfaltigen Beziehungen und Modificationen der ihnen zu Grunde liegenden Begriffe klar geworden zu sein. Deshalb blieb seine Dialektik nicht nur für die Erkenntniß positiver Wahrheiten ganz unfruchtbar, sondern führte auch nothwendig auf den Abweg jenes sophistischen Haschens nach unbedingten, dem Gefühl und Bewußtsein, wie der Erfahrung widersprechenden Behauptungen, nach Paradoxien, blendenden Antitheſen und verfänglichen Schlüssen, wie wir es, freilich in der gröbsten Form, bei dem streitsüchtigen Brüderpaar Euthydemos und Dionysodoros bemerkten. Die Eleaten stellten gegen die einseitigen und widerspruchsvollen Sätze der ionischen Schulen einen ebenso einseitigen und unhaltbaren Gegensatz auf, ohne der Vermittelung dieser Gegensätze in einem höhern Princip nachzustreben. So bildete sich, wie wir in der Einleitung zum Euthydemos nachwiesen, in der eleatischen Schule eine Sophistik, die in ihren letzten Folgerungen mit der aus der ionischen Philosophie hervorgegangenen des Protagoras zusammentraf, obgleich sie von einem ganz entgegengesetzten Standpunkte ausging. Denn gewiß war es nur eine nothwendige Folge der Aufhebung aller Vielheit und Bewegung, wenn Gorgias die Realität oder doch die Erkennbarkeit des Seienden und die Möglichkeit bestritt, dasselbe in Worten auszudrücken, und sein auf diesen Zweifel gebauter Satz, daß Alles falsch sei, war am Ende, wie schon Aristoteles ganz richtig erkannte, in seiner Anwendung auf Wissenschaft und Leben gar nicht verschieden von dem Satze des Protagoras, daß Alles wahr sei [14]). Auch die Megariker gingen im Wesentlichen nur auf dem von Zenon betretenen Wege fort.

Zwar glaubten ſie dadurch, daß ſie die Einheit des Parmenides ſokratiſirend bald als das Gute, bald als Geiſt und Gedanken, ja als Gott bezeichneten [15]), und durch die Aufſtellung einer Mehrheit von Ideen, in welchen allein alle Wahrheit enthalten ſei, lebensvollere Ausdrücke für jenes abſtracte und unentwickelte Urſein gefunden zu haben; aber nach einer wirklichen Fortbildung der eleatiſchen Grundbegriffe ſucht man bei ihnen vergebens. Sie griffen aus der ſokratiſchen Lehre gewiſſe Ausdrücke und Formeln auf, mit denen ſie, ganz in Zenon's Weiſe, ein dialektiſches Spiel trieben; aber die eigenthümliche Kunſt des Sokrates, durch welche er der Begründer einer viel tiefern und zu inhaltvollern Wahrheiten führenden Dialektik wurde, die Begriffe zu zergliedern, ihre verſchiedenen Beziehungen zu erörtern und ihnen durch Definition die rechte Stelle anzuweiſen, blieb ihnen fremd. So iſt die megariſche Schule keine Fortbildung, ſondern nur eine Fortſetzung der eleatiſchen, und die in dieſelbe aufgenommenen ſokratiſchen Elemente ſind nichts als ein blos äußerlich angebrachter Schmuck, der auf den Kern ihrer Lehre gar keinen Einfluß hatte. Einheit und Vielheit, Ruhe und Bewegung, Idee und Erſcheinung blieben den Anhängern dieſer Schule ebenſo ſtarre, unvermittelte Gegenſätze, wie dem Zenon; aber mit einer ganz ſeltſamen Inconſequenz ließen ſie ſich eine Mehrheit von Ideen oder Bezeichnungen und Beziehungen des Einen gefallen, obgleich ſie doch grundſätzlich alle Vielheit leugneten. Aber der grelle Gegenſatz der Einheit und Vielheit, wie der Bewegung und Ruhe, über den weder Zenon noch die Megariker hinauskamen, entſprach durchaus nicht dem Geiſte der echten Lehre des Parmenides, der in ſeiner tiefſinnig dunkeln, ahnungsvollen Weiſe bereits eine Löſung des von ihm ſelbſt aufgeſtellten Gegenſatzes angedeutet hatte. Denn ſeine ſeiende Einheit nannte er auch Ganzes oder Allheit [16]), zum Beweiſe, daß ihm dabei nicht, wie den Megarikern, eine abſtracte, dem mathematiſchen Punkte zu vergleichende und in ihrem Weſen unerkennbare, ſondern eine concrete Einheit vorſchwebte, in welcher eine unendliche Fülle des Seins enthalten iſt, die alſo in ihrem Weſen eine Vielheit von Realitäten in ſich faßt und zuſammenhält. Dieſe Einheit war ihm aber nicht, wie etwa dem ebenfalls unter den Anhängern des Eleatismus aufgeführten

Meliſſos, der die Grundgedanken der eleatiſchen Lehre in ziemlich unphiloſophiſcher Weiſe mit der materiellern Richtung des ältern Jonismus zu verbinden ſuchte [17]), eine ſchlechthin unendliche, ſondern eine in ſich abgeſchloſſene und begrenzte [18]); er ahnte alſo, daß die wahre Einheit in ſich ſelbſt ihr Maß und ihre Begrenzung tragen müſſe, ein Gedanke, der die Idee einer mit der ewigen Ruhe der realen Ureinheit nothwendig verbundenen ewigen Bewegung derſelben ſchon wie im Keime in ſich ſchloß, da jede Selbſtbegrenzung nur als das Ergebniß einer bis zu dem Punkte, wo die Begrenzung eintritt, fortgeſchrittenen Bewegung und Entwickelung des ſich Begrenzenden gedacht werden kann.

Es war dem Platon vorbehalten, dieſe Andeutungen des Parmenides zu entwickeln und die ſcheinbar der Lehre deſſelben anhaftenden Widerſprüche durch eine richtigere Würdigung ihrer Grundbegriffe und durch tieferes Eindringen in das Weſen des menſchlichen Geiſtes und ſeiner Ideen auszugleichen. In ſeinen Schriften der erſten Periode finden wir noch keine Spur einer Bekanntſchaft mit der Lehre der Eleaten, auch nicht in der Polemik gegen den Gorgias, der doch aus ihrer Schule hervorgegangen war. Erſt ſeine megariſchen Freunde, die ihn nach des Sokrates Tode gaſtlich bei ſich aufnahmen, weihten ihn in jene Philoſophie ein, die ihm eine ganz neue Welt eröffnete. Denn er lernte hier nicht blos eine ihm fremde, ſowol von der Lehrweiſe des Sokrates, als auch von der Methode der Sophiſten völlig verſchiedene Weiſe der Dialektik kennen, die wohl geeignet war, in ihm manche Zweifel an der Richtigkeit Deſſen zu erwecken, was er bis dahin als Wahrheit erkannt zu haben glaubte, ſondern er ging auch auf die Hauptquelle eleatiſcher Weisheit, auf des Parmenides tiefſinniges Gedicht zurück, in welchem er einen reichen Schatz neuer Wahrheiten fand. Nun aber ſtellte er ſich bald die ſchwierige Aufgabe, die Einſeitigkeit auch dieſes Syſtems zu überwinden und die Kluft auszufüllen, die es von der in ihrer Sphäre keineswegs zu verwerfenden Lehre des Herakleitos trennte. Schon im Kratylos weiſt er in ſeinen etymologiſchen Scherzen auf die Irrthümer hin, zu welchen die Anhänger des Eleatismus nicht weniger, als die Herakleiteer ſich durch einſeitig ſtarres Feſthalten an abſtracten

Grundsätzen und durch willkürliche Anwendung derselben auf die andern Wissenschaften, namentlich auf die Sprachforschung, verleiten ließen. Viel entschiedener stellt er im Theätetos dem Sensualismus der Anhänger des Herakleitos die Lehre der Eleaten, als ihren äußersten, eben darum aber nicht minder einseitigen Gegensatz, gegenüber, geht indessen noch nicht auf eine Widerlegung derselben ein, sondern deutet vielmehr an, daß dieselbe wegen ihrer größern Tiefe nicht so leicht, wie die herakleitisch-protagoreische, zu widerlegen sei und daß er selbst sich zu dieser Widerlegung noch nicht für hinlänglich gerüstet halte. Der Eleatismus war ihm damals noch ein Heiligthum, in dessen Inneres man nur mit großer Mühe und nicht ohne Ehrfurcht und fromme Scheu eindringen könne. Im Parmenides endlich, zu welchem er wol schon bei der Abfassung des Theätetos einen vorläufigen Plan entworfen hatte [19]), beabsichtigte er zunächst eine Fortbildung der wahrhaft lebenskräftigen und speculativen Grundgedanken des Parmenides, dessen höchstes Princip, das einige Ursein, er nach allen Seiten erörtert und dabei diese Erörterung ganz in die Form der zenonisch-megarischen Dialektik einkleidet. Wie nun aber überhaupt die Fortbildung eines philosophischen Systems zugleich eine Widerlegung seiner Einseitigkeiten und Irrthümer ist, so läßt auch Platon in echt philosophischer Weise den Parmenides in und mit der Entwickelung seines Princips noch über seine Lehre hinausgehen, ihn selbst auf ihre Widersprüche hinweisen, zugleich aber auch die Lösung derselben andeuten. Das hier noch in ganz eleatischer Weise begonnene und vom Geiste des Eleatismus durchdrungene Werk wird dann später, mit echt platonischer, nicht mehr den Megarikern nachgebildeter Dialektik, im Sophisten fortgesetzt, aber auch da noch nicht vollendet. Erst der wahrscheinlich vom Platon gar nicht niedergeschriebene Philosoph, der als letztes Glied die Trilogie der eleatisirenden Gespräche abschließen sollte, würde die vollständige Widerlegung des Eleatismus oder vielmehr seine Vermittelung mit der ionischen Philosophie durch Aufstellung eines höhern, die Wahrheit beider in sich fassenden Princips enthalten haben.

Wol über keinen platonischen Dialog sind so verschiedene und zum Theil gradehin entgegengesetzte Ansichten in alter und

neuer Zeit zu Tage gekommen, wie über den Parmenides, so daß wir eine richtige Würdigung desſelben recht eigentlich als den Prüfſtein für das richtige Verſtändniß der geſammten platoniſchen Philoſophie anſehen können. Die Neuplatoniker fanden in den Beſtimmungen unſers Geſprächs über das Eine und Seiende, ſowie über das Andere und Viele und das Sein oder Nichtſein beider, die höchſten und tiefſten Wahrheiten des Platonismus niedergelegt und die Löſung der verborgenſten Geheimniſſe der Theologie angedeutet, ſodaß ſie dem Parmenides faſt den Rang einer heiligen Urkunde voll göttlicher Offenbarungen zuerkannten. Schon die tiefſinnigen Schriften des Plotinos über die drei göttlichen Subſtanzen [20]) ſchließen ſich oft, wenn auch mehr dem Sinne als den Worten nach, an die im Parmenides gewonnenen Ergebniſſe an. Beſonders aber hält Proklos, nach dem Vorgange ſeines Lehrers, des in der zweiten neuplatoniſchen Schule ſo hoch gefeierten Syrianos [21]), ſowol in ſeiner Theologie, als in der, bei allen theoſophiſchen und dämonologiſchen Auswüchſen [22]) doch höchſt tiefſinnigen und gedankenreichen, leider von ihm ſelbſt nicht zu Ende geführten [23]) Erklärung des Parmenides, dieſen Standpunkt feſt, indem er ſeine ganze Theoſophie mit ihren Triaden und Potenzen in Platon's dunklen Worten vorgebildet findet. Wie nun überhaupt der im fünfzehnten Jahrhundert wieder auflebende Platonismus ſich an den Neuplatonismus anlehnte und die myſtiſche Färbung desſelben annahm, ſo erklärte auch der berühmte Überſetzer des Platon, Marſilius Ficinus, in völliger Übereinſtimmung mit Proklos, daß Platon in dieſem Buche die ganze Theologie umfaßt habe und daß es einer ernſtlichen Vorbereitung durch Nüchternheit und dadurch erlangte Gemüthsfreiheit bedürfe, ehe man ſich an ſeine Geheimniſſe wagen könne [24]). Zu dieſen Übertreibungen trat zuerſt Tiedemann's proſaiſch nüchternes Urtheil in den grellſten Gegenſatz, indem er in unſerm Dialog weder Geheimniſſe noch etwas Göttliches, ſondern nur ein leeres, dialektiſches Spiel und einen Haufen dunkler Sophismen erblickte [25]), ein Urtheil, das mit einigen Veränderungen auch für Tennemann, Aſt und Socher maßgebend ward. Denn während Tennemann [26]) dem Parmenides, der auch ihm nur als ein künſtliches Gewebe von

Sophismen erschien, eine ganz ähnliche polemische und widerlegende Tendenz gegen den eleatischen Weisen zuschreibt, wie etwa dem Protagoras und Gorgias gegen diese beiden großen Sophisten, gesteht doch auch der sonst gründlicher urtheilende Ast [27]) dem Dialog nur einen relativen und formalen Werth zu. Er findet in demselben gar kein philosophisches Ergebniß und mißt ihm nur den Zweck bei, den forschenden Geist in scharfsinniger Betrachtung und Auffassung eines Gegenstandes von entgegengesetzten Seiten zu üben und zugleich der häufig in Sophismen sich verirrenden Dialektik der Megariker ein Musterbild der richtigen dialektischen Methode, wie sie schon vom Parmenides sei geübt worden, entgegenzustellen; ein Urtheil, dessen völlige Unhaltbarkeit sich im Laufe unserer Erörterungen klar herausstellen wird. Am weitesten ging endlich Socher [28]) in dieser Richtung. Weil er in dem Dialog Bekämpfung der platonischen Ideenlehre, Herabwürdigung des Sokrates, ja sogar ärmliche und verworrene Darstellung gefunden zu haben glaubte, ließ er sich von einem ganz subjectiven Gefühl zu der seltsamen Annahme verleiten, der Parmenides sei, gleich dem Sophisten und Staatsmann, nicht Platon's, sondern eines feindlich gegen Platon gesinnten Megarikers Werk. Weiter konnte wol die Verkennung eines Werks, das in urkräftiger Vollendung aus den innersten Tiefen des platonischen Geistes geboren ist, nicht getrieben werden! Zwischen diesen Gegensätzen finden wir nun aber bei den Übrigen die mannichfaltigsten Schattirungen der Erklärung, die bald nach jener, bald nach dieser Seite hinüberneigend und manches Einzelne treffend und scharfsinnig entwickelnd, doch nur selten zu einem freiern Überblicke über den ganzen Bau und die Grundregel, sowie über den wesentlichen Zweck des wundervollen Kunstwerks gelangt. Namentlich hatte Schleiermacher [29]) wol eine Ahnung von dem speculativen Kern unsers Dialogs, den er mit einer jener sinnbildlichen und deutungsvollen Dichtungen vergleicht, welche unter dem bescheidenen Namen von Märchen die innere Gestalt der Dinge und die wahre Geschichte der Welt mit einem Reichthum und einer Tiefe darstellen, welche ergründet zu haben sich nie Jemand bewußt werden könne. Leider verfolgt er diesen schönen und tiefen Gedanken nicht weiter und versucht nicht einmal,

die Symbole höherer Wahrheiten, die er im Parmenides fand, zu deuten. Vielmehr beschränkt er den Zweck des Dialogs auf die Darstellung des philosophischen Triebes, wie er die Wahrheit in ihrer Reinheit und ohne Furcht vor irgend einem Ergebniß aufsuche, legt also eigentlich auch das Hauptgewicht auf die Form, sowie er auch bei den dialektischen Auseinandersetzungen, mit denen Parmenides die vom Sokrates vorgetragene Ideenlehre bestreitet, nicht das Ergebniß selbst, sondern die Beweisführung als die Hauptsache ansieht, indem Platon dadurch auf die Natur gewisser Beziehungsbegriffe habe aufmerksam machen wollen. Über diesen einseitig formalen Standpunkt hat sich auch Arnold [30]) nicht erhoben, welchem Platon einerseits zwar der parmenideisch-zenonischen Dialektik seine eigene, auf der Ideenlehre beruhende Speculation als eine noch unentwickelte entgegenzustellen, andererseits aber doch auch jene so oft fehlgreifende Dialektik als eine nothwendige Vorarbeit, gleichsam als eine durch unfruchtbare Gebiete doch auch zu manchem Nützlichen führende Reise, dringend empfehlen zu wollen scheint. Auch diese Ansicht trennt, mit völliger Verkennung von Platon's Art und Kunst, das dialektische Element des Dialogs von dem speculativen und schiebt ihm noch dazu zwei ganz verschiedene, einander widersprechende Tendenzen unter. Tiefer drangen jene neuern Erklärer in das Verständniß des Dialogs ein, welche, der neuplatonischen Auffassung sich wieder annähernd, in demselben bald die Grundwahrheiten der Metaphysik, bald die Grundzüge der Ideenlehre dargestellt oder angedeutet fanden. Von dieser Seite betrachtete ihn zuerst wieder Th. C. Schmidt [31]), dessen Ansicht der neuplatonischen insofern verwandt ist, als er in der Lehre vom Einen und seinem Verhältniß zum Andern und zur Vielheit, wie sie in dem zweiten Theile des Gesprächs dargestellt wird, nicht blos formale Dialektik, sondern eine Lösung der tiefsten philosophischen Probleme erblickt. Viel weiter ging Succow [32]), der, die Ansichten des genialen Steffens weiter verfolgend, das über die Vielheit und das Sein erhabene Eine, von welchem die Betrachtung des Parmenides ausgeht, als die Urmonade oder den ewigen und einigen Urquell aller Ideen, das seiende Eine als die ideale Welt, welche aller Dinge Ideen in sich enthalte, das nichtseiende Eine endlich als die reale,

aus Materie und Form gemiſchte Welt deutete, und in jener Stelle, in welcher Parmenides das Werden oder den Übergang des Ruhenden zur Bewegung durch die Vermittelung eines momentanen Zwiſchenzuſtandes zwiſchen Ruhe und Bewegung ſchildert, eine Andeutung des ewig zugleich werdenden und gewordenen Seins der realen Welt fand, in welcher Ruhe und Bewegung, Sein und Nichtſein, Einheit und Vielheit beſtändig in und mit einander ſeien. Beſonnener, wiewol von verſchiedenen Geſichtspunkten ausgehend, ſuchten J. C. Götz [33]) und Wieck [34]) die Räthſel unſers Dialogs zu löſen. Jener ſieht in dem Gegenſatze des Einen und Vielen nichts Geringeres als den Gegenſatz Gottes und der Welt, und in der wechſelſeitigen Beziehung beider Begriffe auf einander, wie Parmenides ſie lehrt, die unzertrennliche Verbindung Gottes mit der Welt zu einem allumfaſſenden Ganzen. Alle Widerſprüche, welche Parmenides in jenen Begriffen nachweiſe, ſeien daher auch nur in dem einzelnen Einen und Vielen zu finden, wie die Erfahrung es biete, nicht aber in den Ideen der Einheit und Vielheit ſelbſt, die weſentlich Eins und nichts Anderes ſeien, als eben die Ideen Gottes und der Welt. Von dieſer in den Dialog hineingetragenen theologiſchen Metaphyſik gänzlich abſehend, hält Wieck ſich ſtrenger an deſſen klar zu Tage liegenden dialektiſchen Inhalt; doch glaubt auch er in demſelben einen Schlüſſel zu Platon's Philoſophie und namentlich zu ſeiner Ideenlehre entdeckt zu haben, indem er in dem ſich ſelbſt gleichen Einen den Begriff der Identität, in dem unendlich verſchiedenen Andern den der Differenz, in der Verknüpfung beider aber das Wechſelverhältniß der unbedingten, göttlichen und der bedingten, menſchlichen Ideen und ihr nothwendiges Zuſammenſein angedeutet und zugleich nachgewieſen findet, wie überhaupt weder die Identität ohne Differenz noch dieſe ohne jene gedacht werden könne, beide verbunden aber die ganze Fülle des gedachten, wie des wirklichen Seins umfaſſen. Auch Schwalbe, deſſen philoſophiſche Erklärung des Parmenides [35]) durch ihr tiefes Eindringen in den Kern der platoniſchen Philoſophie an das Beſte erinnert, was die Neuplatoniker auf dieſem Felde geleiſtet haben, ſieht in dem Dialog ſowol die ganze Ideenlehre Platon's als ſeine Anſicht von Gott und Welt, ſowie von dem Weſen des Geiſtes, der

Seele und des Körpers dargeſtellt. Denn während ihm in den Einwürfen des Parmenides gegen die vom Sokrates vertretene platoniſche Anſicht von den Ideen die weſentlichſten Beſtimmungen über das innere Weſen und die Objecte derſelben, ſo wie über ihre wechſelſeitigen Beziehungen und ihr Verhältniß zu den einzelnen, an ihnen Theil habenden Dingen zu liegen ſcheinen, ſieht er in den Erörterungen des Parmenides über das Eine und Seiende nicht nur das vollendetſte Muſter einer dialektiſchen Behandlung der höchſten Wahrheiten, ſondern auch die Entwickelung dieſer Wahrheiten ſelbſt in einem ſtufenweiſe von den höchſten Ideen zu der Sinnenwelt herunterſteigenden Lehrgange. Denn unter dem ſeienden, aber abſoluten, prädicatloſen, nur ſich ſelbſt gleichen, eigentlich alſo auch über das Sein erhabenen Einen verſteht er die höchſte, allwirkſame, unerſchöpflich lebendige, Alles aus ihrer Fülle hervorbringende Idee, alſo Gott; das reale Eine, inſofern es, in die Vielheit eintretend, eine Menge verſchiedener Prädicate annimmt und ſowol zu ſich ſelbſt als zu dem Andern in vielfache Beziehungen tritt, iſt ihm der freie, denkende, das unendlich Mannichfaltige der Erſcheinung zur Einheit verknüpfende und alle Gegenſätze durch ſeine allgemeinen Begriffe überwindende Geiſt; inſofern aber dieſes reale Eine als ein werdendes und ſich veränderndes gedacht wird, nimmt er es für eine Bezeichnung der empfindenden, durch die Außenwelt vielfach beſtimmten Seele. Das Andere, inſofern es an der realen Einheit Theil hat, deutet er dann als die Mannichfaltigkeit der vielfach wechſelnden, aber doch von der Freiheit des Geiſtes beherrſchten und zur Einheit zurückgeführten Empfindungen; das Andere dagegen, inſofern es an der realen Einheit noch keinen Theil hat, als die völlig paſſive, aber unendlich bildungsfähige Materie. Das nichtſeiende Eine aber faßt er zuerſt als eine, zwar gefoderte, doch noch nicht zur Wirklichkeit gekommene Einheit, die eine Tendenz zum Sein hat, ein Verhältniß, das in der noch nicht zur freien, bewußten Thätigkeit entwickelten Seele als undeutliche Vorſtellung oder als der unbewußte Eindruck dunkler, noch nicht klar von einander geſchiedener und daher nicht zur vollen Wirkſamkeit gelangter Gedanken erſcheint, wo ihm dann das Andere, in Beziehung auf dieſe blos mögliche Einheit gedacht, der Körper iſt,

der, der Einheit der Seele und des Geiſtes entbehrend, ſich in Atome auflöſen muß. In dem unbedingten Nichtſein des Einen endlich erblickt er die völlige Aufhebung der Idee und des Geiſtes, alſo den mit Atheismus verbundenen Senſualismus, der aber ſich ſelbſt vernichten muß, weil er mit der Einheit zugleich alle Realität aufhebt. So erklärt Schwalbe jene abſtracten Formeln, in denen ſich die Erörterung des Parmenides bewegt, für bloße Allegorien, hinter denen theils metaphyſiſche, theils pſychologiſche Wahrheiten verborgen ſeien. Aber alle dieſe, mehr oder weniger auf die Anſichten der Neuplatoniker zurückgehenden Meinungen ſind weniger Erklärungen als willkürliche Deutungen unſers Dialogs. Sie alle leiden an einem doppelten Fehler; ſie gehen nicht von einer geſchichtlichen Betrachtung der platoniſchen Philoſophie und ihres allmäligen Werdens und Reifens im Geiſte ihres Urhebers aus, tragen in einen Dialog, in welchem Platon noch als ein werdender und ſich bildender Denker erſcheint, aus den Dialogen ſeiner reifſten Periode, namentlich dem Phädon, Philebos, der Republik, dem Timäos, Gedanken hinein, die damals, als er in Megara ſich zuerſt in die Tiefen des Eleatismus verſenkte, in ſeinem Geiſte erſt eben aufzudämmern begannen, und finden in den erſten Keimen und Anſätzen der platoniſchen Ideenlehre ſchon ein fertiges, in ſich abgeſchloſſenes Werk. Zugleich aber thun ſie unſers Denkers Worten vielfache Gewalt an, legen ihm Zwecke und Tendenzen unter, die er bei der Abfaſſung dieſes Dialogs noch gar nicht gehabt haben kann, und ſuchen in ſeinen Ausdrücken Räthſel und Geheimniſſe, Symbole und Allegorien, ſtatt einfach an des Philoſophen Hand die einfachſten Grundbegriffe der Dialektik in ihren Wechſelbeziehungen und die verſchiedenen Bedeutungen der jene Grundbegriffe bezeichnenden Wörter zu erörtern. Den erſtern jener Fehler haben Stallbaum [36]) und Zeller [37]), beide K. F. Hermann [38a]) glücklich vermieden, indem ſie in dem Parmenides zwar ein bedeutſames Stadium in der Bildungsgeſchichte Platon's, aber noch nicht das Höchſte ſeiner Philoſophie anerkennen, was auch im Weſentlichen Hegel's [38b]) Meinung war. Mit Recht ſieht Stallbaum in den Einwürfen, welche dem Parmenides gegen die Ideenlehre in den Mund gelegt werden, eine Hinweiſung auf die Widerſprüche, die gegen Platon's

damals noch nicht vollständig ausgebildete Ansicht von den Megarikern erhoben wurden, und in dem ganzen Werke eine Frucht seiner gründlichern Beschäftigung mit dem Eleatismus, in dessen strenger Dialektik er seinen Gedanken einen schärfern und bestimmtern Ausdruck zu geben gelernt habe. Dabei geräth er aber sogleich wieder auf einen andern Abweg, indem er zuviel Positives in Platon's Worten sucht und in den einfachen, hier noch ganz abstract gehaltenen Begriffen des Einen, Andern und Vielen, des Seienden und Nichtseienden schon die viel concretern Bestimmungen einer theils rein idealen, theils sich realisirenden Ideenwelt einerseits, sowie die einer bald als unbestimmte Materie, bald als wirkliche Körperwelt aufzufassenden Erscheinungswelt andererseits dargestellt findet, wodurch er sich der von ihm selbst bekämpften allegorischen Erklärung bedeutend wieder annähert. Indem er nun die Darstellung des Verhältnisses der Ideenwelt zu der Welt der Erscheinungen als den Hauptzweck des Dialogs ansieht, geht er weit über den eigentlichen Inhalt und Gedankenkreis desselben hinaus. Zu diesem unrichtigen Ergebniß war er durch einen andern Irrthum gelangt. Er glaubte nämlich, daß Platon unter dem Einen und Andern, sowie unter dem Seienden und Nichtseienden in verschiedenen Abschnitten der Erörterung nicht immer Dasselbe verstanden habe. Denn das Eine sei ihm zuerst der unbestimmte Urgrund der Ideen, dann der Inbegriff aller Ideen, die ganze Ideenwelt, endlich auch die einzelne Idee, das Andere dagegen bald das Verhältniß der verschiedenen Ideen zu einander oder ihre Differenz, bald die Körperwelt, bald die abstracte Materie, bald sogar die affirmirenden Prädicate der Idee gewesen. Ebenso habe er sich unter dem Sein bald das bestimmungslose Sein jenes idealen Urgrundes, bald das durch die Außenwelt bestimmte Sein der Idee, unter dem Nichtsein aber zuerst das absolute, völlig unbestimmbare Nichts, sodann ein relatives Nichtsein oder das Bestimmtsein der Idee durch negative oder contradictorische Prädicate gedacht. Gewiß findet in den verschiedenen Theilen des Dialogs in dem Gebrauche jener Bezeichnungen ein Fortgang vom Abstractern und Unbestimmtern zum Concretern und Bestimmtern statt; aber es verwirrt die Betrachtung, wenn die einfachen Grundbegriffe aller Philoso-

phie, welche Platon hier mit einer so ausgezeichneten, dialektischen Kunst sich ganz streng aus sich selbst heraus entwickeln läßt, mit fremdartigen, zum Theil sich widersprechenden Bestimmungen vermischt werden, die einer völlig verschiedenen Begriffssphäre angehören und einen viel concretern Inhalt haben. Es ist nicht zu bezweifeln, daß die platonische Ideenlehre in ihrer höchsten Vollendung, wie wir sie im Phädon und den nachfolgenden Dialogen finden, auf dem festen Grunde der im Parmenides angestellten, analytisch-dialektischen Betrachtung jener Grundbegriffe und ihrer Wechselbeziehungen ruht; aber diese vorbereitende, propädeutische Dialektik, welche Platon selbst mit einer kräftigenden Geistesgymnastik vergleicht, ist noch nicht die Ideenlehre selbst, sondern nur eine Vorschule und Vorhalle derselben. Deshalb ist auch die frühere Meinung Zeller's (vergl. Anm. 37), der dem Dialoge den Zweck beilegt, die richtige Ansicht von den Ideen, als der Einheit in dem Mannichfaltigen der Erscheinung, dialektisch zu bestimmen und zu begründen, nur mit großer Beschränkung anzunehmen. Denn allerdings ist die Bestimmung des Verhältnisses des reinen Begriffes der Einheit zu dem der Mannichfaltigkeit ein wesentliches Moment der Untersuchung; aber der concretere Gegensatz der Idee und Erscheinung, wie er in den spätern Dialogen vom Phädros an immer klarer hervortritt, wird hier nur im ersten Theile angedeutet, im zweiten aber weder aufgestellt noch gelöst, sondern nur die Lösung desselben durch den Rückgang auf die ersten Elemente der Erkenntniß vorbereitet. Überhaupt scheint doch auch Zeller, so richtig im Ganzen sein Urtheil ist, daß die Einheit hier nicht als metaphysischer, sondern nur als logischer Begriff, als die ideale Einheit des Begriffes zu nehmen sei, noch zuviel concreten und positiven Inhalt im Parmenides zu finden, weshalb er ihm auch seinen Platz erst nach dem Sophisten und Staatsmann anweist und ihn sogar für den vom Platon als Abschluß dieser Untersuchungen verheißenen Philosophen hält; eine Annahme, die allerdings, wie wir weiter unten sehen werden, vielfachem Bedenken unterliegt. Am meisten trifft K. F. Hermann's Urtheil den eigentlichen Schwerpunkt des Dialogs, wenn er ihm den Zweck beilegt, durch Parmenides, wie im Sophisten durch den eleatischen Fremden, die eleatische Dialektik

mit ihren eigenen Waffen zu schlagen und in folgerechter Entwickelung über sich hinausführen zu lassen. Doch faßt er, im Gegensatze zu den meisten neuern Erklärern, das Gesammtresultat wieder etwas zu eng und formal auf, wenn er in dem Gespräche die große Wahrheit nachgewiesen findet, daß, wenngleich eine den Denkgesetzen entsprechende Realität nur in Verbindung mit der einheitlichen Form stattfinden könne, doch diese Realität selbst, die das Denken von seinen Substanzen verlange, die Form nicht in der abstracten Selbstgenügsamkeit verharren lasse, worin sie allen Inhalt außer sich negire, sondern sie selbst zur erfüllten Form erhebe, die den Inhalt vielmehr in sich trage und zu ihrer eigenen Realität verlange.

Um zu einer richtigen und allseitigen Würdigung des Zweckes und der Bedeutsamkeit unsers Dialogs nicht allein für die platonische Lehre, sondern für die Philosophie aller Zeiten zu gelangen, müssen wir gleichmäßig das formale, dialektische und das ontologische, positive Element desselben ins Auge fassen, ohne eins derselben zu überschätzen oder über Gebühr hinter das andere zurückzustellen. Denn wie überhaupt in der wahren Philosophie die Logik oder Dialektik von der Metaphysik gar nicht getrennt werden kann, weil der tiefern Betrachtung die Urgesetze und Urformen des denkenden Geistes sich als wesentlich Eins mit den Urgesetzen und Urformen alles Seins ergeben, so ist namentlich bei Platon eine solche Trennung ebenso unmöglich als unzulässig. Dabei muß allerdings zugegeben werden, daß in den Dialogen der megarischen Periode das formale und reale Element noch nicht zu jener schönen Harmonie ausgeglichen sind, durch welche sich die mit dem Phädros beginnenden Gespräche auszeichnen, daß vielmehr in ihnen das Formale überwiegt und das Knochengerüst einer noch nicht vollständig ausgebildeten Dialektik hier und da in einer störenden Weise hervortritt. Denn wir dürfen nicht verkennen, daß die Dialektik unsers Dialogs noch nicht jene eigenthümlich platonische ist, wie wir sie in den spätern Dialogen beschrieben [39]) und mit vollendeter Meisterschaft ausgeübt finden. Vielmehr ist die Dialektik, in deren strenger Schule sich Platon hier zu tiefern Forschungen vorbereitet, noch ganz die eleatisch-megarische; sie ist weder Zusammenfassung des Einzelnen zum All-

gemeinen, noch Theilung des Allgemeinen in seine Arten, wie er im Phädros und Phädon es verlangt, sondern Darstellung der Folgen einer Voraussetzung, welcher dann ihr Gegentheil, ebenfalls mit Auseinandersetzung der daraus sich ergebenden Folgerungen, gegenübergestellt und so die Wahrheit beider Voraussetzungen an ihren nothwendigen Folgen geprüft wird. Ganz in derselben Weise disputirten, von gewissen Hypothesen ausgehend, Zenon [40]) und Eukleides von Megara [41]), deren Lehrweise schon deshalb eine unvollkommene und beschränkte war, weil sie von gegebenen Begriffen und Sätzen ausging, ohne sich noch über das Wesen und die Berechtigung derselben klar geworden zu sein. Eine solche Dialektik kann daher auch nur zu der allerdings ebenfalls unerläßlichen Aufstellung von Antinomien führen, nie aber die Lösung derselben erreichen. Daher ist es gewiß ein Irrthum, wenn nicht wenige Erklärer des Platon im Parmenides ein unübertreffliches Muster dialektischer Kunst zu sehen glaubten; vielmehr dürfen wir wol die formale Bedeutung desselben recht eigentlich in die Schilderung der beginnenden und eben darum noch nicht zu der vollkommensten Methode ausgebildeten Dialektik und des werdenden Dialektikers setzen, sodaß er auch in dieser Beziehung als eine Ergänzung und Vollendung des Theätetos erscheint, der, wie wir sahen, den werdenden Denker überhaupt schildert. Wie dort der junge Theätetos vom Sokrates über den Unterschied des Wissens von der Meinung belehrt und dadurch zuerst zur Auffassung höherer Wahrheiten befähigt wird, so führt hier Parmenides den jungen Sokrates in die Dialektik ein, welche das unentbehrliche Rüstzeug der Philosophie ist; und grade wie dort Sokrates seinen jungen Freund stufenweise durch mancherlei irrige oder halb wahre Meinungen und Vorstellungen hindurchführt, um ihn von diesen Vorstellungen zu befreien und zu dem Begriffe des Wissens zu erheben, so läßt auch Parmenides den Sokrates und seine übrigen Zuhörer die labyrinthischen und dornenvollen Irrgänge der eleatischen Dialektik durchwandern, um ihren Geist an ein strengeres und abstracteres Denken und an ein ganz der Sache hingegebenes, nicht mehr durch die Meinungen der Menschen bestimmtes Forschen zu gewöhnen und ihnen zugleich die einfachsten Grundbegriffe der Logik und Metaphysik zum Ver-

ständniß zu bringen. So ist der Parmenides ungefähr Dasselbe für die platonische Philosophie, was Kant's Kritik der reinen Vernunft, Fichte's Wissenschaftslehre und das erste Buch von Hegel's Logik für die Systeme dieser größten Philosophen der neuern Zeit sind, eine Gymnastik des philosophischen Geistes, die aber nicht blos in formaler Logik, sondern in einer, die Grundbegriffe des realen Seins und ihre Antinomien und Wechselbeziehungen entwickelnden, lückenlos von Stufe zu Stufe fortschreitenden Dialektik besteht. Mag nun auch diese Dialektik in der Form noch an Zenon und die Megariker erinnern, so ist doch unverkennbar, daß Platon jene Form für die Feststellung und Entwickelung der Urformen alles Seins und Denkens, in denen bei näherer Betrachtung sogleich die schärfsten, schwer zu ermittelnden Gegensätze hervortreten, ganz besonders geeignet fand und, indem er sie auf die Darstellung positiver Wahrheiten anwandte, dieselben aus einem leeren Spiel mit Worten und Formeln zu passenden Werkzeugen der Mittheilung höherer Erkenntniß machte. Hiermit ist nun aber auch dem Dialog eine feste Grenze gezogen, die der besonnene Erklärer so wenig überschreiten darf, als Platon selbst sie überschritten hat. Denn so wenig man in den eben genannten dialektischen Werken unserer neuern Philosophen schon eine ausgebildete Natur- und Geistesphilosophie oder eine vollständig entwickelte Lehre von Gott und Welt suchen, vielmehr nur die festen Säulen erblicken wird, die den neuen Bau zu tragen bestimmt sind, ebenso wenig dürfen wir meinen, im Parmenides tiefere Aufschlüsse über Platon's Ideen- und Gotteslehre, oder auch über seine Physik und Psychologie zu finden. Indem derselbe nun in unserm Dialoge die zenonische Dialektik mit dem tiefen Gehalt der erhabenen Gedanken des Parmenides erfüllt, stellt er einerseits die Grundlehren des Eleatismus viel reiner und schärfer dar, als die Eleaten selbst es vermocht hatten, da des Parmenides Sätze überhaupt noch der streng philosophischen Form entbehrten, Zenon's Philosophie aber zu einem rein negativen Ergebniß führte; andererseits enthält diese vollkommenere Darstellung der eleatischen Lehre, indem sie das Schroffe und Einseitige derselben auf die Spitze treibt und ihre Widersprüche in ein helles Licht stellt, zugleich eine Berichtigung dieser einseitigen Sätze

und eine Andeutung, daß ihr Gegensatz zu der ionischen und namentlich zu der herakleitischen Weltansicht durchaus kein unversöhnbarer sei. So wurde der Eleatismus in Platon's Geiste in seiner reinsten Gestalt wiedergeboren und zugleich weitergebildet, und, wie wir in jedem bedeutendern philosophischen System schon die Keime noch höherer Entwickelungen wahrnehmen, sodaß die organische Fortbildung des Systems zugleich thatsächliche Widerlegung seiner Irrthümer und eine Ausfüllung seiner Lücken ist, so enthält auch unser Dialog, als eine Darstellung des eleatischen Systems, Beides, die Andeutung jener Keime und die Anfänge dieser Widerlegung. Noch klarer und entschiedener geschieht beides im Sophisten, welcher als nothwendige Fortsetzung und Ergänzung des Parmenides, neben der Hervorhebung der im Eleatismus liegenden positiven Wahrheiten auch die schroffern Sätze desselben, durch Begriffsentwickelung in sokratischer Weise, auf ihr richtiges Maß zurückführt. Nun sahen wir, daß der eigentliche Gehalt der eleatischen Lehre in den beiden Sätzen lag, daß alles wahre Sein ein einiges und ewiges sei und daß das Denken dem gedachten Gegenstande entsprechen müsse. Aus der Verknüpfung beider Sätze ergibt sich der Gedanke, den wir als den positiven Grundgedanken unsers Dialogs ansehen dürfen: „Einheit ist das Grundgesetz alles Denkens und Seins". Daher ist es seine wesentlichste Aufgabe, den Begriff dieser Einheit festzustellen und nachzuweisen, inwiefern in ihr alles Sein, wie alles Denken seine Wurzel hat. Da nun aber diese Nachweisung zugleich der Anfang einer wirklich speculativen, nicht blos formalen Dialektik ist, so fällt dieser philosophische Zweck des Dialogs im Grunde ganz mit jenem früher hervorgehobenen, mehr künstlerischen zusammen, ein Bild des werdenden Dialektikers darzustellen.

Es bleibt uns nun übrig, zu zeigen, wie dieser doppelte Zweck maßgebend auf die Form und Einkleidung des Dialogs, auf die Wahl und Charakteristik der in demselben auftretenden Personen und auf seine künstlerische und philosophische Construction eingewirkt hat.

Unser Dialog weicht zunächst schon darin von allen frühern ab und gibt sich als der Anfang einer neuen Reihe zu erken-

nen, daß hier zuerst nicht dem Sokrates, sondern dem Parmenides die erste Gesprächsrolle zugetheilt worden ist, dem gegenüber Jener zwar als ein reich begabter, schon selbständig über die höchsten Aufgaben der Philosophie denkender Jüngling, immer aber doch als ein Lernender und als ein noch minder geübter Denker erscheint. Theils die Ehrfurcht vor dem erhabenen Parmenides, der dem Platon, sobald er ihn näher kennen lernte, bald als der größte aller vorsokratischen Philosophen erschien, theils die in Megara in ihm gereifte Einsicht, daß die Sokratik zur Lösung der höchsten Probleme des Denkens nicht genüge, sondern daß es dazu einer Vertiefung in den Ideenkreis der Eleaten, sowie einer schöpferischen Fortbildung ihrer Lehre bedürfe, bewogen ihn zu dieser veränderten Einkleidung, durch welche er dem Leser sogleich zu erkennen gibt, daß er, wie er schon früher mit immer zunehmender Entschiedenheit in der Ethik über Sokrates hinausgegangen war, nun auch in seiner ganzen Philosophie die engern Schranken der Sokratik zu überschreiten und eine weitere und freiere Bahn zu betreten begonnen habe. Ganz neu und eigenthümlich aber ist die Art, wie das Gespräch des Parmenides mit Sokrates und dessen Altersgenossen Aristoteles hier als ein von Mund zu Mund überliefertes mitgetheilt wird. Etwas Ähnliches fanden wir zwar schon im Theätetos, wo ebenfalls eine sokratische Unterredung nicht von ihm selbst nacherzählt, sondern erst nach seinem Tode vom Eukleides nach handschriftlichen Aufzeichnungen einem Freunde vorgelesen wird. Aber wie ganz anders und wie angemessen dem gesammten Zwecke des Dialogs hat doch Platon hier diese Weise der Mittheilung einzukleiden und zu motiviren gewußt! Dort läßt er den Eukleides mit ganz unverkennbarer Absichtlichkeit die Genauigkeit seiner Mittheilungen versichern und ihn dabei besonders noch auf den stilistischen Vorzug dieser Einkleidungsweise aufmerksam machen, bei welcher die bequemere, directe Rede des Sokrates und seiner Gesprächsgenossen beibehalten werden konnte; auch fiel die Zeit jener Unterredung in die letzten Lebensjahre desselben, als sein Proceß schon eingeleitet war. Hier dagegen wird ein Gespräch aus den ersten Jünglingsjahren des Sokrates, vom Kephalos seinen Zeitgenossen erst nach dem Tode jenes Weisen [12a]), also zu einer Zeit, wo

kein Theilnehmer der Unterredung mehr am Leben war, ganz in der Weise einer noch nicht ganz verklungenen, nur im Kreise weniger Geweihten von Geschlecht zu Geschlecht fortgepflanzten Sage, in derselben indirecten, epischen Darstellung nacherzählt, die Platon jüngst erst als eine lästige und unbequeme bezeichnet hatte[42b]). Dort im Theätetos ist der Mittheilende ein Freund und Schüler des Sokrates, und einem kurzen, schmucklosen Eingange folgt sogleich ohne weitere Zwischenglieder das sokratische Gespräch; hier wird die Unterredung den wißbegierigen Joniern durch Vermittelnng zweier edler und gebildeter Athener von einem der Philosophie mehr und mehr entfremdeten Manne mitgetheilt, der seinerseits sie in seiner Jugend wiederholt aus dem Munde eines Ohrenzeugen vernommen, seinem Gedächtniß eingeprägt und sie ebenfalls mehr als einmal wiedererzählt hat. So werden wir erst durch eine dreifache Vorhalle nach und nach in das eigentliche Heiligthum des Gesprächs eingeführt. Im Vordergrunde steht zuerst der Klazomenier Kephalos, der einem nicht näher bezeichneten Kreise von Zuhörern erzählt, was ihm zu Athen berichtet wurde; sodann die Brüder Glaukon und Adeimantos, die, um jenem und seinen Genossen zu willfahren, ihren Halbbruder Antiphon bei seinen Pferden aufsuchen; endlich dieser selbst, wie er nach kurzem Sträuben sich zu der Mittheilung entschließt. Aber auch er kann nur berichten, was ihm schon vor längerer Zeit Zenon's Gastfreund Pythodóros, in dessen Hause einst die beiden Eleaten eingekehrt und mit Sokrates zusammengetroffen waren, mitgetheilt hat. In dieser Mittheilung des Pythodoros, mit dessen Worten nun jene Zusammenkunft erzählt wird, geht dem Gespräche wieder noch ein kurzer, aber sehr lebendiger Eingang voran, in welchem uns die Hauptpersonen mit großer Anschaulichkeit und scharfer Charakteristik vorgeführt werden. So erscheint uns das Hauptgespräch gewissermaßen als der noch halb in ein geheimnißvolles Dunkel gehüllte Hintergrund eines perspectivischen Gemäldes, auf welchen alle Gestalten des Vordergrundes bedeutsam hinweisen. Warum wählte nun Platon eine solche, durch so viele Zwischenglieder vermittelte Form der Mittheilung? Warum ließ er nicht entweder den Sokrates selbst, der doch gewiß der sicherste Gewährsmann der Unterredung gewesen wäre,

oder doch einen philosophisch gebildeten Mann, etwa jenen Eleaten, der im Sophisten auftritt und leicht aus Zenon's Munde das Gespräch gehört haben konnte, darüber berichten? In beiden Fällen wäre die unbequeme Form der indirecten Rede leicht zu vermeiden und mit der unmittelbaren Darstellung, wie wir sie in so vielen andern Dialogen haben, zu vertauschen gewesen. Wer aber, der Platon auch nur oberflächlich kennt, würde doch in der hier von ihm gewählten Einkleidung nichts weiter erblicken wollen, als etwa ein Streben nach Neuheit und Mannichfaltigkeit der Form? Auch die größere Spannung der Aufmerksamkeit des Lesers und seine Hinweisung auf die hohe Wichtigkeit des ebenso gedankenreichen als dunkeln Gesprächs kann doch nur als ein mitwirkendes Motiv, nicht als Hauptzweck angesehen werden. Vielmehr scheint Platon auch hier mit der gewohnten Meisterschaft, mit welcher er überall Inhalt und Form in Einklang zu bringen weiß, neben einem mehr äußerlichen Grunde besonders auch einen innern, von dem Hauptzwecke des Dialogs hergenommenen bei seinem Verfahren gehabt zu haben. Der äußere Grund ist ein chronologischer. Schon Athenäos bezweifelte, daß überhaupt jemals eine Zusammenkunft zwischen Parmenides und Sokrates stattgefunden habe [43]), und dieser Zweifel würde sich zur Gewißheit erheben, wenn wirklich die Blütezeit des großen Eleaten, wie Diogenes von Laërte angibt [44]), um die neunundsechzigste Olympiade fiele. Denn wollten wir auch mit Fülleborn [45]) und Andern annehmen, daß der Olymp. 77, 4 (469 v. Chr.) geborene Sokrates damals, als Parmenides mit Zenon das Panathenäenfest besuchte, erst sechzehn Jahre alt gewesen sei, die Zusammenkunft also im vierten Jahre der einundachtzigsten Olympiade stattgefunden habe, eine Annahme, die übrigens in Platon's Worten gar keine Begründung findet [46]), so würde doch selbst in diesem Jahre Parmenides, dessen Blütezeit gewiß nicht vor seinem dreißigsten Jahre anzunehmen ist, nicht erst, wie es in unserm Dialoge angegeben wird, fünfundsechzig Jahre alt, sondern bereits ein Achtziger gewesen sein. Wenn wir aber etwa, um Platon's Annahme als eine geschichtlich begründete rechtfertigen zu können, gestützt auf eine in den Handschriften gar nicht ungewöhnliche Verfälschung der Zahl bei Diogenes, des Parmenides Blütezeit

um einige Olympiaden tiefer herunterrücken wollten, wofür wir, in Ermangelung aller geschichtlichen Zeugnisse, doch höchstens nur die nicht unwahrscheinliche Vermuthung von Brandis anführen könnten, daß Xenophanes, welchen Parmenides noch gekannt und gehört haben soll [47]), nicht um die sechzigste, sondern erst um die achtundsechzigste Olympiade geblüht habe [48]), so würde die freilich noch an zwei andern Stellen [49]) erwähnte Zusammenkunft des Sokrates mit den beiden Eleaten immer noch zweifelhaft genug sein. Denn nirgends finden wir, daß er sich schon in früher Jugend mit philosophischen Dingen beschäftigte, vielmehr scheint er, wenn die Überlieferung von den von ihm gefertigten drei Grazien [50]) nicht völlig aus der Luft gegriffen ist, ziemlich lange noch die Kunst seines Vaters getrieben zu haben, ehe er sich ganz der Philosophie hingab. Auch konnte ein Gespräch dieser Art, in Verbindung mit dem ergreifenden Eindruck einer so gewaltigen Persönlichkeit, wie Parmenides, unmöglich ohne nachhaltigen Einfluß auf die Geistesrichtung des Sokrates bleiben; nun aber wird uns wol berichtet, daß er sich früher mit der ionischen Philosophie beschäftigt habe [51]), von einer gründlichern Bekanntschaft mit der Lehre der Eleaten aber finden wir weder in den von Xenophon überlieferten Unterredungen, noch in den frühern, mehr sokratischen Dialogen Platon's eine Spur [52]). Ein Zusammentreffen des Sokrates mit den Eleaten würde also, auch wenn es wirklich einmal stattgefunden hätte, doch immer nur eine für sein Leben und seine Lehre ziemlich bedeutungslose Begebenheit gewesen sein. Gewiß aber dürfen wir den ganzen Inhalt der Unterredung als erdichtet annehmen; denn die Anfänge der Ideenlehre, die hier dem jugendlichen Denker in den Mund gelegt werden, sind dem jungen wie dem alten Sokrates fremd geblieben und ganz entschieden platonisch; die Dialektik aber, welche Parmenides dem jungen Manne als eine ganz unerläßliche Vorübung zur Philosophie empfiehlt, hat auf dessen eigenthümliche, so wesentlich von jener verschiedene Lehrmethode gar nicht eingewirkt. Dürfen wir also nicht annehmen, unser Philosoph habe nicht nur die Unterredung selbst, sondern auch die ganze Zusammenkunft zu einem sowol philosophischen als ästhetischen Zwecke erdichtet, um den größten und tiefsinnigsten aller vorsokratischen Philo-

sophen mit dem Urheber einer auf die Erkenntniß des menschlichen Geistes gegründeten und dadurch eine ganz neue Epoche beginnenden Philosophie auch äußerlich in Verbindung zu bringen und so die innere Verwandtschaft und Zusammengehörigkeit beider scheinbar so verschiedenen Richtungen anzudeuten? [53]) Der äußere Anknüpfungspunkt dieser Erdichtung mag dann allerdings in der noch nicht ganz erloschenen Erinnerung an einen wirklichen Besuch der beiden berühmten Eleaten in Athen gelegen haben, der bei dem im fünften Jahrhundert so regen Verkehr der italischen Hellenen mit dem Mutterlande an sich nichts weniger als unwahrscheinlich ist. Da scheint uns nun eben Platon in der sagenhaften Einkleidung des Gesprächs selbst einen nicht allzu versteckten Wink gegeben zu haben, daß er hier auf eine geschichtlich genaue Überlieferung verzichte. Gegen diese Ansicht könnte man allerdings mit Schleiermacher einwenden, daß gerade die wiederholten Versicherungen, der von der Philosophie im reifern Alter fast abgekommene, den redenden Personen gewiß nichts von seiner eigenen Weisheit andichtende Antiphon habe ganz treu aus dem Gedächtniß das vom Pythodoros ebenso treu aufgefaßte und behaltene Gespräch wiedergegeben, sowie auch die genauen Angaben über das Alter des Parmenides und Zenon, das Bestreben anzuzeigen scheinen, die Wirklichkeit der Unterredung außer Zweifel zu stellen. Wer aber mit diesen leicht hingeworfenen Andeutungen etwa die feierlichen Versicherungen des Eukleides im Theätetos vergleicht, daß er das selbst gehörte Gespräch sofort aufgezeichnet und nach mündlichen Angaben des Sokrates berichtigt habe, der wird in der so ganz verschiedenen Art, wie hier des vor ein paar Menschenaltern gehaltenen und nicht etwa gleich niedergeschriebenen, sondern von Mund zu Munde, gleich einer in der Folge der Geschlechter mancher Veränderung unterworfenen Sage, überlieferten Gesprächs gedacht wird, viel eher die Andeutung einer freien Dichtung als geschichtlicher Wirklichkeit finden und in jener Zurückführung der Überlieferung auf den Pythodoros nichts Anderes erblicken, als eine durch künstlerische Rücksichten bedingte epische Einrahmung und Einkleidung des Dialogs.

Auch die Wahl und Zeichnung der Personen stimmt trefflich zu dem Grundgedanken des Dialogs.

Die uns vorliegende Erzählung des Gesprächs wird dem Kephalos von Klazomenä in den Mund gelegt, einem um Weisheit eifrig bemühten Manne, der mit einigen gleich wißbegierigen Landsleuten nach Athen gekommen ist, um aus Antiphon's eigenem Munde die Unterredung des Sokrates mit den Eleaten zu vernehmen. Schon in der Einführung eines Landsmannes des Anaxagoras und seiner Gefährten (denn mit jenem in den Büchern vom Staate auftretenden Syrakusier Kephalos, dem Vater des Redners Lysias, dürfen wir doch unsern Klazomenier nicht verwechseln, wie allerdings Manche gethan haben)[54], tritt eine fein berechnete Absicht hervor. Kephalos vertritt nämlich, wie schon Proklos treffend bemerkt[55], die ionische Naturphilosophie, die namentlich in der Form, welche Herakleitos ihr gegeben hatte, den entschiedensten Gegensatz zum Eleatismus bildete, damals aber bereits durch Anaxagoras, der zuerst ein einfaches, geistiges Wesen als weltbildendes Princip aufstellte, einen Schritt zur Vermittelung des Gegensatzes gethan hatte. Dieses zur Zeit des Sokrates in mehr als einer Beziehung hervortretende Streben, die entgegengesetzten Weltanschauungen beider Schulen einander näher zu bringen, wird durch das eifrige Suchen des Kephalos nach eleatischer Weisheit ebenso bedeutungsvoll bezeichnet, als andererseits der Umstand, daß er in Athen durch Vermittelung zweier Bürger dieser Stadt zum Besitze des ersehnten Schatzes gelangt, darauf hinweist, daß nur an diesem Orte, dem Mittelpunkte der griechischen Bildung, wo der Osten und Westen der hellenischen Welt nicht blos im Handelsverkehr ihre Erzeugnisse gegeneinander austauschten, sondern auch geistig in vielfache Berührung und Wechselwirkung traten, die Ausgleichung der Gegensätze möglich sei. Daß die beiden Brüder Adeimantos und Glaukon, die hier als Vertreter des gebildeten athenischen Bürgerthums erscheinen und denen wir auch in den Büchern vom Staate wieder begegnen werden, nicht die gleichnamigen Brüder unsers Platon sein können, daß also auch die blos aus unserm Dialog geschöpfte Annahme von einer zweiten Ehe seiner Mutter Periktione mit einem gewissen Pyrilampes, deren Frucht Antiphon gewesen, völlig unhaltbar sei, wies zuerst Schleiermacher, mit Zustimmung Ast's, aus chronologischen Gründen nach, worauf

K. F. Hermann auf die überzeugendste Weise darthat, daß, wie hier, so auch in den Büchern vom Staate, nicht an Platon's Brüder, sondern vermuthlich an ein älteres, dem Platon von mütterlicher Seite nahe verwandtes Brüderpaar zu denken sei [56]). Freilich sind auch durch diese Annahme noch nicht alle chronologischen Bedenken gehoben. Denn wenn, wie doch klar zu sein scheint, das letzte Zusammentreffen des Kephalos mit jenen drei Oheimen Platon's zu Athen erst nach dem Tode des Sokrates anzunehmen ist, so mußten die Letztern, wenn sie überhaupt noch am Leben waren, nothwendig als ziemlich bejahrte Männer dargestellt werden; davon finden wir aber im Dialog gar keine Andeutung; vielmehr werden wir uns Antiphon, den rüstigen Reiter, als einen Mann in den besten Jahren zu denken haben. Doch wir wissen ja, wie wenig Platon in solchen Nebendingen mit pedantischer Ängstlichkeit zu verfahren pflegt; gewiß aber wäre der chronologische Verstoß um Vieles größer gewesen, wenn er einen jüngern Bruder aus einer zweiten Ehe seiner Mutter, der, als Sokrates starb, nur in den ersten Jünglingsjahren stehen konnte, noch mit einem Zeitgenossen des Zenon, und zwar bereits vor längerer Zeit, hätte verkehren lassen. Dadurch aber, daß eben dieser Antiphon, der, im Gegensatze zu seinen Brüdern, als ein der Philosophie, die auch er einst in seiner Jugend trieb, allmälig entfremdeter, dem thätigen Leben zugewendeter Mann und zugleich als Pferdeliebhaber erscheint, zum Organ der Überlieferung eines so tiefsinnigen und weit über seinen Gesichtskreis hinaus liegenden Gesprächs gemacht wird, wie etwa alte Sagen und Lieder oft am treuesten durch den Mund der weniger Gebildeten im Volke aufbewahrt werden, entsteht ein eigenthümlich schöner Contrast.

In dem philosophischen Gespräche stellen nun zunächst die beiden Eleaten zwei sehr verschieden ausgeprägte, wiewol derselben Geistesrichtung angehörige Persönlichkeiten dar. Der greise Parmenides, der schon durch seine schöne und ehrwürdige Gestalt den Eindruck eines tiefsinnigen, von dem Treiben der Welt abgezogenen Weisen macht, ist der echte Philosoph, der, rücksichtslos nach Wahrheit strebend und über die Vorurtheile der Menschen erhaben, rüstig seinen einsamen Weg zu dem hohen Ziele einer reinern, auf den Glauben an ein einiges,

absolutes Wesen gebauten Lehre verfolgt und bei seinen Vorträgen nichts mehr scheut, als ein zahlreiches, für so tiefe und neue Wahrheiten unempfängliches Publicum. Dagegen ist der noch im kräftigsten Mannesalter stehende, hochgewachsene und zierliche Zenon, der, mehr disputirend als lehrend, die Anhänger der Vielheit und der Bewegung ins Enge zu treiben sich bemüht, um seinen Scharfsinn vor der Welt zu zeigen, das Bild eines bis zur Spitzfindigkeit scharfen Dialektikers. Ihm liegt der Streit selbst schon mehr am Herzen, als die Frucht des Streites, die Wahrheit; sein Philosophiren führt nicht zu gehaltvollen Ergebnissen, wie das des Parmenides, sondern bleibt bei Negationen und Widersprüchen stehen; zwischen ihm und den Sophisten ist keine große Kluft mehr. Dabei enthält die doch wol nicht erdichtete Angabe, daß er seine Schrift schon in seiner Jugend abgefaßt habe und sie ihm dann entwendet und hinter seinem Rücken veröffentlicht worden sei, ganz unverkennbar eine fein entschuldigende Hinweisung auf ihren Mangel an Reife und gründlicher Durchbildung. Indem aber Zenon die schwierige Erörterung über das Sein und Nichtsein des Einen ablehnt und in Gemeinschaft mit Sokrates sie von seinem großen Lehrer erbittet, deutet er recht geschickt an, daß diesem allein, nicht ihm selbst, das Verdienst der Entdeckung und Mittheilung so bedeutender Wahrheiten zukomme.

Den beiden Weisheitslehrern treten aus dem Kreise der Zuhörer zwei Jünglinge sehr verschiedener Art und Anlage gegenüber, Sokrates und Aristoteles. Von Letzterm wissen wir nichts weiter, als daß er als Mann zu den dreißig Tyrannen gehörte [57]), mithin ohne Zweifel Aristokrat und Freund des Spartanerthums war. Man kann fragen, warum grade er neben dem Sokrates als Theilnehmer des Gesprächs erscheine, und sich, in Ermangelung aller weitern Andeutungen, etwa denken, daß er als ein, wenn auch nur oberflächlicher Kenner und Verehrer der eleatischen Philosophie bekannt gewesen sei. Im Gegensatze zu dem genialen Jünglinge Sokrates erscheint er nur mittelmäßig begabt, weshalb ihm auch, und weil er zugleich der Jüngste in der Versammlung ist, im zweiten Theile des Gesprächs die Rolle eines ganz passiven und immer nur mit einem mannichfach umschriebenen Ja und Nein, ohne je einen

eigenen Gedanken zu äußern, antwortenden Schülers zugetheilt ist, eine Rolle, die, wie Platon ausdrücklich andeutet, für den selbständigern Sokrates völlig ungeeignet gewesen wäre. Der fast komische Zug, daß Parmenides überhaupt nur zu seiner Bequemlichkeit einen Antworter haben will, um dann und wann etwas ausruhen zu können, bezeichnet sehr charakteristisch die eigenthümliche Schwäche jener zenonisch-megarischen Dialektik, die nicht, wie die sokratische Maieutik, den Geist des Lernenden zum eigenen Denken und selbstthätigen Forschen anregte, sondern ihn zur unbedingten Annahme ihm schon fertig entgegengebrachter Ergebnisse nöthigte. Dagegen erscheint Sokrates mit seinen, auf die schwierigsten Probleme der Philosophie hindeutenden Zweifeln, mit seiner Abneigung gegen leeren Formalismus und eine blos negirende Dialektik, mit seinem kräftigen Streben nach Wahrheit, weshalb ihm auch die beiden Eleaten, statt seine Freimüthigkeit übel zu nehmen, beifällig zulächeln, endlich mit der Leichtigkeit, womit er die Einwürfe des Parmenides auffaßt und beantwortet und auch da, wo er sie als gegründet anerkennen muß, immer wieder eigene, neue Gedanken an sie anknüpft, als das Ideal eines jungen Weisheitsschülers, hinter welchem selbst der treffliche Theätetos in den Schatten tritt. Er ist das Vorbild eines werdenden Dialektikers, dem die eleatische Dialektik mit ihren streng fortschreitenden, folgerechten Schlußketten und ihrer Erhebung über die sinnliche Vorstellung, Vorschule und Vorübung, theils zur Erkenntniß höherer Wahrheiten, theils zur Ausbildung einer viel vollkommenern, der stufenweisen Entwickelung des Geistes und ihren Gesetzen sich anschließenden Lehrweise wird. Daß übrigens diese Darstellung des jungen Sokrates eine sehr idealisirte ist, und daß Platon in dieselbe viel von seinen eigenen damaligen Bestrebungen und geistigen Kämpfen hineingetragen hat, liegt zu sehr am Tage, um noch eines weitern Nachweises zu bedürfen.

Somit können wir das Verhältniß der drei bedeutendsten Personen des Dialogs mit Bezug auf dessen Hauptzweck in Kurzem also bestimmen: Parmenides stellt mit zweifelloser Gewißheit die Einheit als höchstes Gesetz alles Seins und Denkens auf, aber er faßt sie noch zu abstract und zu sehr in

ihrem Fürsichsein und kann den unleugbar vorhandenen Gegensatz des Einen und Vielen nicht vollständig vermitteln, weil er noch nicht in dem Begriffe der Einheit selbst die Nothwendigkeit der Vielheit erkannt hat; Zenon bleibt in diesem Gegensatze stehen, indem er das Dasein der Vielheit nicht als ein nothwendiges zu begreifen sucht, sondern es schlechthin leugnet und so die Philosophie in einen, von diesem Standpunkte aus unauflöslichen Widerspruch mit dem Leben verwickelt; Sokrates endlich deutet ahnungsvoll die einzig mögliche Lösung jenes Widerspruchs an, indem er in den Ideen nicht nur das überall in der Mannichfaltigkeit des Daseins erkennbare Gesetz der Einheit, sondern auch die wesentliche Zusammengehörigkeit der Einheit und Vielheit ausgedrückt findet; doch sind seine Gedanken noch nicht zur vollen Reife entwickelt, nicht frei von Widersprüchen und Unklarheiten, und bedürfen deshalb noch einer strengern, dialektischen Sichtung [58]).

Zu dem ernsten und strengen Charakter des Dialogs stimmt nun auch das mehr als in allen frühern sichtbare Zurücktreten alles mimischen und plastischen Schmuckes, der namentlich in dem zweiten, abstractern Theile ganz fehlt, während er in dem ersten, concretern auch nur mit weiser Mäßigung und Sparsamkeit angebracht ist, sodaß die dort auftretenden Gestalten nur in scharfen Umrissen skizzirt, nicht bis ins Einzelne ausgemalt werden. Besonders aber spiegelt sich der speculative, in der Sphäre des reinen Denkens verweilende Inhalt des Gesprächs in seiner Sprache, deren schmucklose Einfachheit, Reinheit und Genauigkeit, sowie die gedrängte Kürze, mit welcher Satz an Satz, meist mit Verschmähung eines kunstvollen Periodenbaues und selbst der verknüpfenden Partikeln, sich anreiht, schon Proklos nach Gebühr preist und dabei ganz richtig bemerkt, daß die dem Parmenides in den Mund gelegten Reden ganz den Charakter des ebenfalls durch strenge Einfachheit und Schärfe des Ausdrucks ausgezeichneten Lehrgedichts jenes Weisen an sich tragen. Wenn daher Schleiermacher in der Sprache unsers Dialogs noch etwas Jugendliches, ein unsicheres Schwanken und Greifen nach der richtigen Bezeichnung findet, so erscheint uns im Gegentheil Platon gerade darin als ein schon ausgebildeter Meister des Stils, daß er mit so künstlerischer Mäßigung auf die Farben-

frische und lebendige Fülle, die wir noch im Gorgias und Theätetos bewunderten, hier, wo diese Eigenschaften dem Stoffe nicht angemessen waren, zu verzichten vermocht und für seinen hohen Gedankenflug sich eine ganz neue, wunderbar zugespitzte, fast ätherisch in den Lüften schwebende Ausdrucksweise, welche für die Neuplatoniker das höchste Muster philosophischer Darstellung wurde, auszubilden verstanden hat. Wenn nun aber der zweite Theil, wo Aristoteles dem Parmenides antwortet, von den frühern Dialogen sehr wesentlich abweicht, insofern hier die dialogische Einkleidung nicht in sokratischer Weise die lebendige Wechselwirkung des Fragenden und Antwortenden ausdrückt, sondern fast zu einer leeren Form herabsinkt, so ist wol kaum zu bezweifeln, daß darin eine Nachahmung jener Dialoge Zenon's liegt, die, als erste Versuche, die dialogische Form auf philosophische Schriften anzuwenden, gewiß von der kunstvollen Rundung und Harmonie der platonischen noch weit entfernt waren.

Allerdings wird Mancher wol auch in unserm ganzen Dialog, in seinem gesammten Bau und in den Verhältnissen seiner Theile diese harmonische Abrundung vermissen. Denn erstens scheint zwischen den beiden Hauptabschnitten des Dialogs, nämlich dem Gespräche des Parmenides mit Sokrates über die Ideen und seinen nachfolgenden Erörterungen über das Eine, gar kein innerer Zusammenhang stattzufinden; sodann gehen die verschiedenen Gedankenreihen dieses zweiten Theils weder organisch auseinander oder aus einem höhern Princip hervor, noch werden sie zu einem die Gegensätze vermittelnden Abschluß gebracht, sondern unvermittelt treten Satz und Gegensatz gegeneinander, und zuletzt läuft die ganze Erörterung in ein rein negatives, alles eben Gewonnene wieder in Frage stellendes Ergebniß aus; endlich fehlt auch dem schroff abgebrochenen Gespräche sowol der Form als der Sache nach der Schluß in so auffallender Weise, daß wol Keiner, der es zum ersten Male liest, sich recht befriedigt fühlen wird. Doch auch in diesen scheinbaren Mängeln zeigt nähere Betrachtung Plan und Absicht.

Allerdings scheint die beiden Theile nur ein ziemlich loses Band zu verknüpfen. Das Gespräch zwischen Parmenides und Sokrates regt eine Menge der bedeutendsten Fragen über das

Verhältniß der Ideen zu den einzelnen Gegenständen an, deren Lösung man im zweiten Theile vergebens erwartet; auch scheint derselbe nach Platon's eigenen Worten gar nicht bestimmt, diese Lösung zu geben, vielmehr nur hinzugefügt, um dem Sokrates zu zeigen, wie man sich, um zu größerer Consequenz und Gewißheit zu gelangen, im reinen Denken und in der Dialektik üben müsse. Diese Zusammensetzung des Dialogs aus zwei Haupttheilen erinnert einigermaßen an die ähnlich gebauten der ersten Periode, wie Charmides, Laches, Protagoras, oder auch an den Euthyphron und Kriton, nur mit dem Unterschiede, daß dort überall der zweite Theil die Lösung oder Berichtigung der im ersten enthaltenen Widersprüche oder Irrthümer bringt, wogegen hier grade umgekehrt schon im ersten Abschnitte Andeutungen zur Lösung der erst im zweiten sich ergebenden Widersprüche gegeben werden, die in jenem angedeuteten Aufgaben aber im zweiten nicht gelöst sind. Andererseits hat allerdings unser Dialog mit jenen frühern Das gemein, daß der zweite Theil einen strenger philosophischen Charakter hat, als der erste. Wenn nun aber auf den ersten Anblick die beiden, miteinander so wenig zusammenhängenden Abschnitte zwei nach ganz verschiedenen Verhältnissen aufgeführten, nur im Raume nebeneinander stehenden, übrigens gar nicht oder höchstens durch einen schmalen Gang miteinander verbundenen Gebäuden zu gleichen scheinen, so zeigt doch eine nähere Betrachtung der in beiden enthaltenen philosophischen Sätze, wie genau in der That beide zusammengehören und wie der zweite Theil eine ganz nothwendige Ergänzung des ersten bildet. Denn wie im ersten nach der Einheit des Denkens geforscht wird, so sucht der zweite die Einheit des Seins zu finden und ergänzt zugleich den wesentlichsten Mangel der Ansicht des Sokrates von den Ideen, denen noch ein Hauptmoment fehlte, das Moment der substantiellen Einheit. Indem nun in den Erörterungen des Parmenides diese Einheit als die Grundbedingung alles Seins dargethan wird, ist zugleich für die Ideenlehre ein festerer Grund gewonnen.

Diese Erörterungen selbst aber scheinen durchaus nur aus Sätzen und Gegensätzen zu bestehen, die einander grabehin widersprechen und zuletzt bei den Lesern nichts als die trostlose Leere eines negativen, noch dazu sich selbst widersprechenden

Resultates zurücklassen. Die Untersuchung schreitet nicht, wie in andern Dialogen, namentlich in dem auch in dieser Hinsicht so meisterhaften Theätetos, stetigen Ganges von Stufe zu Stufe fort, sondern zerfällt gleich von vornherein durch die beiden Hypothesen, daß das Eine sei und nicht sei, in zwei Abschnitte, von denen jeder von dem andern scheinbar unabhängig seinen eigenen Gang geht. Jeder dieser beiden Theile aber ist wieder in sich selbst vierfach gespalten, je nachdem erstens zu dem Einen die Begriffe des Seins und Nichtseins entweder als wesentliche Bestimmungen hinzugedacht oder von ihm hinweggedacht werden, zweitens bald das Eine, bald sein Gegensatz, das Andere oder Mannichfaltige, ins Auge gefaßt wird. So bekommen wir im Ganzen acht Gedankenreihen, von denen jede einzelne die nächst vorhergegangene wieder aufzuheben scheint. Ja, indem sowol bei dem Einen als dem Andern zuerst das Verhältniß jedes von beiden zu sich selbst und sodann zu seinem Gegensatze hervorgehoben wird, hat jede einzelne jener acht Gedankenreihen wiederum ein doppeltes Ergebniß, sodaß wir, wie weiter unten sich zeigen wird, den Ertrag der ganzen Untersuchung in sechzehn Sätzen aussprechen können. So bildet dieser Theil des Gesprächs gleichsam ein Octogon, dessen Betrachtung das Gefühl weniger durch schöne Harmonie der Verhältnisse befriedigt, als durch scharf vorspringende Ecken und Spitzen unangenehm berührt. Aber abgesehen davon, daß diese schroffe Gegeneinanderstellung von Gegensätzen und dies Ausgehen von bestimmten Voraussetzungen wesentlich zum Charakter der eleatischen Dialektik gehörte, so ergibt sich auch bei näherer Betrachtung, daß für so einfache und abstracte Begriffe, wie Einheit und Vielheit, Sein und Nichtsein, eine solche Behandlung ganz angemessen war. Denn eben durch die Hervorhebung der Gegensätze jener Begriffe und des Widerspruchs, der in ihnen selbst zu liegen scheint, sobald man sie auf die Spitze stellt und völlig voneinander gesondert denkt, wird am besten die richtigere Erkenntniß vorbereitet, daß dieselben, wenn man sich nicht einseitigen und unrichtigen Verstandesabstractionen hingeben will, nur in Verbindung gedacht werden können, wie sie ja auch in der Wirklichkeit stets verbunden erscheinen.

Auffallend genug ist endlich das plötzliche Abbrechen des

Dialogs ohne eigentlichen Abſchluß. In dem Augenblicke, wo man mit der höchſten Spannung die Löſung der gehäuften Räthſel und Widerſprüche erwartet, werden dieſelben noch einmal auf die ſchärfſte Spitze geſtellt in den Worten: „Ob das Eine nun iſt oder nicht iſt, ſo iſt es ſelbſt und das Andere gegen ſich und gegen einander Alles in aller Weiſe und iſt es nicht, erſcheint ſo und erſcheint nicht ſo.“ Da hat doch in der That der ſteile und dornige Pfad, den Parmenides mit ſeinen Zuhörern einſchlug, ſie nicht zu einer Höhe mit freier und weiter Umſicht, ſondern in ein Labyrinth ohne Ausweg geführt. Auch ſcheint ein ſolcher Ausweg mit keinem Worte angedeutet zu ſein. Ja, ganz gegen Platon's ſonſtige Weiſe wird zum Schluß weder des Eindrucks gedacht, den des Parmenides dunkle Reden auf die Zuhörer, namentlich auf den Sokrates machten, noch auch auf eine den Knoten zu löſen beſtimmte Fortſetzung des Geſprächs hingewieſen. So entbehrt daſſelbe, wie es ſcheint, in künſtleriſcher wie in philoſophiſcher Hinſicht ſeines Schlußſteins. Sollte aber wirklich, wie Aſt vermuthet, ein die Auflöſung jener Widerſprüche durch die Ideenlehre enthaltender Schluß vorhanden geweſen und durch irgend einen Zufall verloren gegangen ſein? Oder dürfen wir, da doch ein ſolcher Verluſt bei einem ſo viel geleſenen und gewiß in einer großen Menge von Handſchriften verbreiteten Dialog kaum zu begreifen wäre, mit Schleiermacher annehmen, daß irgend eine äußere Unterbrechung, alſo etwa ſeine Flucht nach Megara, oder ſeine erſte größere Reiſe, die er von dort aus unternahm, unſern Philoſophen verhindert habe, das Geſpräch zu vollenden, und daß dann ſpäter, als er ſchon den Entwurf zu andern, daſſelbe Ziel auf andern Wegen erſtrebenden Geſprächen im Sinne gehabt, dieſe Vollendung ganz unterblieben ſei? Aber wer wollte doch einem Schriftſteller wie Platon zutrauen, daß er ein ſo bedeutendes und großartig angelegtes Werk unvollendet als einen Torſo in die Welt geſchickt habe! Vielmehr lag gewiß auch dieſes Abbrechen ohne eigentlichen Schluß in ſeinem Plane. So leicht es ihm geweſen wäre, mit ein paar Worten der Gefühle, mit denen die kleine Verſammlung auseinanderging, zu gedenken, ſo wenig bedurfte es bei einem Dialoge, in welchem das dramatiſche Element ohnehin ſo ſehr zurück-

tritt, eines solchen Schlusses, um so weniger, da jeder Leser sich leicht die Zustimmung des Sokrates zu den Erörterungen des Parmenides, in denen er ja eben für seine mangelhafte Ansicht von den Ideen eine festere Grundlage finden mußte, wird hinzudenken können. Dazu kommt, daß jene dunkeln Worte, mit denen das Gespräch schließt, grade dadurch, daß sie die letzten sind, noch schärfer und greller hervorgehoben werden, was eben auf die Nothwendigkeit einer künftigen, genügendern Vermittelung der hier aufgestellten Gegensätze hinweist. Die alles bisher Gewonnene aber wieder aufhebende Fassung des Schlußergebnisses gehört ja überdies zu Platon's, uns schon aus frühern Dialogen bekannten, Lieblingswendungen. In der That ist eine gewisse Lösung der Widersprüche, soweit sie bei der abstractern Haltung der ganzen Erörterung hier überhaupt möglich war, im Laufe derselben bereits erfolgt und für den denkenden Leser, wie wir sehen werden, klar genug angedeutet. Eine weitere Verfolgung dieser Andeutungen wird uns der Sophist und, in noch tieferer Weise, die Gespräche der dritten Periode, namentlich Phädros und Phädon, bringen.

Die philosophische Betrachtung des Dialogs und der einzelnen, in demselben sich nach und nach entwickelnden Wahrheiten wird uns nun zeigen, wie in dem ersten Theile die Einheit als Grundprincip des Denkens zwar gesucht, aber noch nicht vollständig gefunden wird, und wie sie dann in dem zweiten Abschnitte sich als wirklich vorhanden und als das nothwendige Grundgesetz alles Seins und folglich auch des Denkens ergibt.

In dem ersten Theile des Dialogs befremdet es uns zuerst, daß Platon hier als Gegner seiner eigenen Ansicht von den Ideen aufzutreten scheint. Denn die Bedenken, welche er den Parmenides gegen dieselbe erheben läßt, sind nichts weniger als sophistisch oder von der Oberfläche geschöpft, sondern treffen meistens die Sache. Auch ist unter allen diesen Einwürfen, die zum Theil wol schon von den Megarikern herrührten, kaum einer zu finden, der nicht auch in der durchgreifenden und vielseitigen Polemik des Aristoteles gegen die platonische Ideenlehre wieder vorkäme [59]). Spricht nun Platon in diesen Zweifeln seine eigene Ansicht aus, oder nicht? Gegen Jenes könnte man

anführen, daß die Ideenlehre, wie wir sie in seinen spätern Schriften finden, im Wesentlichen gar nicht von der verschieden sei, welche er hier noch in ihren ersten Umrissen vorträgt, daß er also unmöglich jene Einwendungen, wenn sie ihm wirklich gemacht wurden, als begründet könne angesehen haben. Dagegen ist aber andererseits zu erinnern, daß Platon dieselben nicht etwa einem Sophisten, nicht einmal dem Zenon, sondern dem von ihm so hochgeschätzten Parmenides, der dem jugendlichen Sokrates durchaus als der gereiftere und bewährtere Denker gegenübersteht, in den Mund legt, und daß Letzterer sie weder zurückweist noch genügend beantwortet. Daß aber unsers Platon Ansicht von den Ideen, sowol in seinen spätern Dialogen als in seinen mündlichen Vorträgen, allerdings in vielfacher Beziehung eine consequentere und klarere geworden ist, als die hier mitgetheilte, wird sich aus der Betrachtung jener Dialoge zur Genüge ergeben. Wir dürfen also zuversichtlich annehmen, Platon habe die Zweifel des Parmenides nicht als leere Sophistereien angesehen, sondern ihre Bedeutung, mag er nun ganz auf dem Wege eigener Forschung, oder von den Megarikern angeregt, auf sie gekommen sein, vollkommen zu würdigen gewußt und manche Schwächen und Lücken seiner eigenen, damals noch etwas schwankenden Ansicht recht wohl erkannt. Auch würden die nachfolgenden Erörterungen des Parmenides über das Eine und Viele, die ja eben darauf abzwecken, für die Ideenlehre eine feste dialektische Grundlage zu gewinnen, eine ziemlich unnütze Zugabe sein, wenn nicht Platon die Bedenken, die er ihn aussprechen läßt und die überdies, in Verbindung mit den oft so treffenden Erwiderungen des Sokrates, vielfache Andeutungen und Anfänge des Richtigen enthalten, in ihrem ganzen Gewicht anerkannt hätte.

Schon in den ersten Worten, mit denen Sokrates gegen Zenon's negative Dialektik seine Ansicht von den Ideen ausspricht, ist Wahres unklar und mangelhaft ausgedrückt. Dieser hatte nämlich behauptet, wenn das Seiende nicht Eins, sondern Vieles sei, so werde Alles relativ und man könne von jedem einzelnen Gegenstande Entgegengesetztes aussagen, etwa wie es Protagoras wollte, mit dessen Sensualismus ein strenges und folgerechtes Denken unvereinbar war. Dagegen unterscheidet nun

Sokrates die einzelnen Gegenstände von den allgemeinen, auf sie bezüglichen Begriffen oder Ideen, und während er anerkennt, daß alles Einzelne relativ sei und entgegengesetzte Prädicate zulasse, wie ja auch der einzelne Mensch mit seinem vielgliederigen Organismus Eins und Vieles zugleich sei, so findet er im Gegentheil in den Ideen feste, unwandelbare, nur sich selbst gleiche Einheiten. Für sie allein also, nicht für die immer wechselnden einzelnen Erscheinungen, macht er den schon im Theätetos aufgestellten Satz des Widerspruchs geltend, daß Nichts zugleich sein Gegentheil sein könne. Indem er nun so in den einzelnen Dingen Vielheit, Einheit aber nur in den Ideen wahrnimmt, glaubt er einerseits die Wirklichkeit der Vielheit anerkannt, andererseits aber auch die über derselben stehende Einheit gefunden zu haben. Allerdings scheint diese Trennung beider Gebiete nach ihrem Begriffe, während sie in der wirklichen Welt immer zusammen sind, wo die Einheit der Idee eine Mannichfaltigkeit von Erscheinungen verknüpft und beherrscht, ganz geeignet, die Philosophie mit der Empirie zu versöhnen, weil man dabei für die Erkenntniß des wahren Wesens der Dinge feste Einheitspunkte gewinnt und doch auch die Stimme der Erfahrung und des natürlichen Gefühls nicht überhört. Doch Parmenides kann sich bei dieser unklaren Ansicht, die wol schon eine Ahnung der Wahrheit enthält, aber noch aller dialektischen Form und tiefern Begründung entbehrt, nicht beruhigen. Er stellt dagegen eine Reihe von Bedenken auf, die zunächst die Objecte der Ideen, sodann ihr eigenes, inneres Wesen und ihr Verhältniß zu den einzelnen Gegenständen betreffen. Zunächst weist er darauf hin, daß Sokrates nicht genug zwischen Eigenschafts-, Verhältniß- und Gattungsbegriffen unterscheide, während doch diese drei Kategorien allgemeiner Begriffe durchaus nicht auf Eine Stufe gestellt werden können. Er deutet ferner an, daß durch die Aufstellung einer unbestimmbaren Menge allgemeiner Begriffe, durch welche das Einzelne zur idealen Einheit verknüpft wird, der Gegensatz der Einheit und Vielheit eigentlich gar nicht aufgehoben, sondern nur in eine andere Sphäre versetzt werde, und daß man auf diesem Wege nie zu einer höchsten, alle Ideen in sich fassenden Einheit gelange. Er weist endlich nach, daß bei der Ansicht des Sokrates zu die-

ſem Gegenſatze noch ein neuer hinzukomme, nämlich zwiſchen den Ideen und Erſcheinungen, oder dem Allgemeinen und Einzelnen, ein Gegenſatz, der am wenigſten durch die ganz unbeſtimmte und nichtsſagende Formel des Sokrates, daß jedes Einzelne Theil an ſeinem allgemeinen Begriffe habe, vermittelt werden konnte. Einer ſo ſchwankenden Anſicht gegenüber erſchien die allen Dualismus conſequent aufhebende und die Vielheit der Erſcheinung ganz in die Einheit des idealen Urſeins auflöſende All-Einheitslehre des Parmenides beiweitem ſtrenger und conſequenter. Dagegen ſcheint der eleatiſche Weiſe in einem Worte des Sokrates, das er ſehr beifällig aufnimmt, ein bedeutendes Moment einer tiefer begründeten Ideenlehre anzuerkennen. Sokrates bezeichnet es nämlich als die Aufgabe einer weit über die zenoniſche Dialektik hinausgehenden Philoſophie, zuerſt die allgemeinſten Begriffe, wie Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, Einheit und Vielheit, Bewegung und Ruhe, und andere der Art, in ihrem eigenen Weſen aufzufaſſen und ſtreng auseinanderzuhalten, dann aber auch ihre wechſelſeitigen Beziehungen oder, wie er es mit einem der ioniſchen Naturphiloſophie entlehnten Ausdrucke benennt [60]), ihre Miſchungen und Scheidungen nachzuweiſen und darzuthun, wie jene Gegenſätze und Antinomien, welche die Eleaten in den ſinnlich wahrnehmbaren Dingen fanden, auch in der Sphäre der reinen Begriffe vorhanden und vielfach mit ihrem Weſen verflochten ſeien. Wie Parmenides den jungen Sokrates wegen dieſes ebenſo genialen als treffenden Gedankens bewundert, ſo werden auch wir dem Platon, deſſen eigene Meinung offenbar in dieſen Worten liegt, unſere Bewunderung nicht verſagen können, wenn wir bedenken, daß er hier zum erſtenmal ſich entſchieden zu jener ihm ganz eigenthümlichen Auffaſſung der Dialektik erhebt, die er uns im Phädros und andern ſpätern Dialogen genauer beſchreibt [61]) und ihre Aufgabe dahin beſtimmt, zuerſt die allgemeinen Begriffe in ihren Inhalt aufzulöſen und nach Claſſen einzutheilen, ſodann ſie wieder zu immer höher hinanſteigenden Einheiten zu verknüpfen, bis zuletzt eine höchſte, alle umfaſſende Idee gefunden iſt. Dieſen doppelten Weg der Syntheſis und Analyſis deutet er hier ſchon klar genug an und gibt damit zu erkennen, daß nur durch eine ſolche Zergliederung und Zuſam-

menfassung der Begriffe, welche die Gegensätze der Ideen zugleich anerkennt und vermittelt, der Eleatismus wirlich fortgebildet und seine Einseitigkeit überwunden werden könne.

Parmenides regt zuerst die Frage an, ob Sokrates, wie für das Gerechte, Gute und Schöne, so für alle Gattungen und Arten von Naturwesen, für die Elemente, ja auch für die geringsten und verachtetsten Theile oder Wirkungen organischer oder unorganischer Naturwesen Ideen annehme, also das Wesen derselben von ihrer Erscheinung unterscheide. Sokrates bekennt, daß er über diese Frage sich noch nicht klar geworden sei und sie weder entschieden zu bejahen noch zu verneinen wage, vielmehr einsehe, daß er in beiden Fällen sich in große Schwierigkeiten verwickele. Deshalb hält Parmenides ihm vor, daß er wegen seiner Jugend noch zu sehr auf die Meinungen der Menschen hinblicke und noch nicht genug von der Philosophie ergriffen sei, die auch das Kleinste nicht übersehen dürfe. Offenbar will Platon damit andeuten, daß dem wahren Philosophen, der Alles auf seine letzten Gründe zurückzuführen strebt, bei dieser Forschung kein Gegenstand zu geringfügig sein dürfe, daß er vielmehr auch für das Kleinste einen allgemeinen Begriff, in dem es sein Wesen habe, und seinen Zusammenhang mit der Totalität des Seins aufsuchen müsse. Zugleich aber wird hier auch auf eine durch die Verschiedenheit der Objecte bedingte Classification der allgemeinen Begriffe hingewiesen. Sie sind nämlich entweder substantielle Gattungs- und Artbegriffe, denen alle in der Natur vorkommenden Einzelwesen untergeordnet werden, oder Eigenschaftsbegriffe, welche die wesentlichen Bestimmungen jener Gattungen und Arten, oder die Attribute der Substanzen in sich fassen, oder endlich Verhältnißbegriffe, wie Größe und Kleinheit, Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, welche nicht das Wesen der Gegenstände bestimmende Eigenschaften, sondern nur ihre wechselseitigen Verhältnisse und Beziehungen zum Inhalte haben, also die im engern Sinne sogenannten relativen Begriffe. Dieser in der Natur der Sache begründeten Eintheilung entspricht auch in der Grammatik der Unterschied der Appellativa, Abstracta im engern Sinne (Eigenschaftshauptwörter) und Correlativa, nur daß die beiden letztern gewöhnlich nicht so scharf voneinander geschieden werden, als es billig ge-

schehen sollte. Im Vorübergehen wird dann auch noch bei solchen Begriffen, deren Inhalt aus Naturgegenständen besteht, auf einen dreifachen Unterschied hingewiesen; sie sind nämlich entweder wirkliche Gattungs- und Artbegriffe, unter denen alle gleichartigen Individuen zusammengefaßt werden (Mensch), oder Begriffe von bloßen Elementen und Naturkräften (Feuer, Wasser, also was man in der Grammatik Materialia nennt), oder endlich Begriffe einzelner, gleichviel ob wesentlicher oder unwesentlicher Theile, oder auch bloßer Modificationen der Individuen oder Elemente (Haar, Koth), die nur in dem Begriffe des Ganzen, dem sie angehören, ihre Erklärung finden, doch aber von demselben durch den abstrahirenden Verstand getrennt werden können. Die Behauptung des Parmenides, daß dem Philosophen nichts der Art zu klein und verächtlich sein dürfe, ist zu allen Zeiten auch der Grundsatz der wahren Naturforschung gewesen. Eine tiefer begründete Ideenlehre würde nun zunächst die Aufgabe haben, zu untersuchen, welche dieser Begriffe als die wesentlichen, alle andern in sich fassenden Einheiten anzusehen seien; denn diesen allein könnte der Name Idee im strengen Sinne zukommen.

Parmenides wirft nun weiterhin eine ganze Reihe von Fragen und Zweifeln über das Verhältniß der allgemeinen Begriffe zu den einzelnen, ihnen untergeordneten Gegenständen auf. Er fragt zunächst, ob sie ganz und ungetheilt, oder nur theilweise, in den einzelnen Dingen enthalten seien; eine Frage, die im Grunde keine andere ist als die, welche unsere Philosophen noch immer vielfach beschäftigt, ob ein Einzelwesen seiner Idee völlig entsprechen könne oder nicht, mit andern Worten: ob das Individuum alle wesentlichen Attribute seines Gattungsbegriffes im vollkommensten Maße in sich vereinigen, oder nur einzelne derselben, und auch nur diese bis auf einen gewissen Grad, darstellen könne. Sokrates schwankt zwischen beiden Annahmen; sein Gefühl spricht zuerst für die Untheilbarkeit der Ideen, weil sie, als theilbar gedacht, nicht mehr Einheiten sein, sondern eine unendliche Vielheit in sich schließen würden; als aber seinem aus der Sinnenwelt hergenommenen und deshalb nicht glücklich gewählten Beispiele von der Allgegenwart des Tages Parmenides, um ihn zum weitern Nachdenken anzuregen, das aus

derſelben Sphäre entnommene und noch unpaſſendere Beiſpiel von der Theilbarkeit des über eine ganze Schiffsgeſellſchaft ausgeſpannten Segels entgegenſetzt, entſcheidet er ſich dennoch für die Theilbarkeit. Aber auch dieſe ſtellt Parmenides als unmöglich dar, indem er auf einige aus der Annahme derſelben nothwendig hervorgehende Ungereimtheiten aufmerkſam macht. So würden die Begriffe Gleichheit, Größe und Kleinheit, wenn man ſie theilen wollte, bald größer, bald kleiner werden, alſo ihrem Weſen ſchlechthin widerſprechende Beſtimmungen annehmen. Aber nicht ohne Abſicht ſind dieſe Beiſpiele grade aus dem Kreiſe der zur Kategorie der Quantität gehörigen Verhältnißbegriffe gewählt, die nicht, gleich den Eigenſchafts- und Gattungsbegriffen, einen beſtimmten, ſubſtantiellen Inhalt haben, ſondern, als das Ergebniß einer Vergleichung räumlicher Gegenſtände in Hinſicht auf ihre Quantität, nichts als deren ganz formal beſtimmte Verhältniſſe und gegenſeitige Beziehungen ausdrücken. Durch Begriffe dieſer Art kann alſo nie das wahre Weſen der Gegenſtände bezeichnet werden. Da überdies von Größe und Kleinheit nur bei ſinnlich wahrnehmbaren, durch den Raum begrenzten Dingen die Rede ſein kann [62]), ſo deuten jene Beiſpiele darauf hin, daß einerſeits Verhältnißbegriffe mit den Gattungs- und Eigenſchaftsbegriffen nicht auf eine Linie zu ſtellen, andererſeits auf dem Gebiete räumlicher Begriffe überhaupt nicht die für das Einzelne maßgebenden, höchſten und unwandelbaren Ideen zu ſuchen ſeien. Hätte Platon dieſen Gedanken weiter ausführen wollen, ſo würde er ohne Zweifel gefunden haben, daß nur Raumgrößen theilbar, der denkende Geiſt aber und ſeine Ideen ihrer Natur nach untheilbar ſind, daß es daher eine Ungereimtheit iſt, von theilbaren oder getheilten Ideen zu reden.

Gegen die abſtracte Trennung der Ideen von ihren Gegenſtänden wendet Parmenides, ganz im Geiſte ſeines von dem Grundſatze einer abſoluten, ungetheilten Einheit ausgehenden Syſtems, ferner ein, daß ja dann Idee und Erſcheinung nebengeordnete Glieder eines Gegenſatzes ſein würden, deſſen Ausgleichung in einem dritten, höhern Principe geſucht werden müſſe. Da nun aber dieſes Dritte ſelbſt wieder als ein Verſchiedenes neben den Ideen und als ihr Gegenſatz daſtände, ſo

müßte bis ins Unendliche hin über dem Höhern immer wieder ein Höheres angenommen werden, und so hätten wir eine unendliche Reihe von Gegensätzen, nirgend aber fände sich ein höchstes Princip, in welchem alle Eins wären. Dies ist jener Rückgang ins Unendliche, der nicht blos von Zenon und den Megarikern als Beweis gegen die Vielheit und Bewegung, sondern auch später von den Skeptikern gegen das Dasein einer höchsten Einheit und überhaupt aller Wahrheit und Gewißheit geltend gemacht wurde [63]). Unser Sokrates konnte diesen Einwurf leicht beantworten, wenn er darauf hinwies, daß die Ideen nicht neben, auch nicht blos über, sondern zugleich in den Gegenständen, daß sie deren wahres Wesen und das Band ihrer Einheit und ihres Zusammenhanges seien, und daß, wie jede von ihnen der Mittelpunkt einer Sphäre von Einzelwesen ist, so auch sie alle ihren Grund und Mittelpunkt in einer höchsten, absoluten und allumfassenden Idee haben. Aber erst später gelangte Platon zu dieser richtigern Ansicht.

Dagegen bringt nun Sokrates, um jenen Schwierigkeiten zu entgehen, eine andere, höchst bedeutende, früher, soviel wir wissen, noch von keinem Philosophen aufgeworfene Frage zur Sprache. Er wirft die Vermuthung hin, die Ideen möchten wol nur als Gedanken in der menschlichen Seele, nicht außer derselben als wirkliche Substanzen vorhanden sein, sodaß sie dann, von der Vielheit der äußern Gegenstände unberührt, nothwendig ebenso in sich einig und ungetheilt sein müßten, wie der Geist selbst. Diese merkwürdige Stelle enthält die erste Ahnung jenes Idealismus, der, wenn auch in verschiedenen Modificationen, so viele philosophische Systeme der neuern Zeit beherrscht. Aber mit Recht macht gegen jene Ansicht schon Parmenides hier geltend, daß, wie kein Gedanke ohne ein reales Object möglich sei, so auch die Ideen nicht blos in der Seele ihren Sitz haben können, sondern sich auf wirkliche Gegenstände, und zwar auf die höchsten überhaupt denkbaren, beziehen müssen, und daß aus bloßen Gedanken unmöglich etwas Wirkliches hervorgehen könne. Auch dies ist ganz im Geiste jenes Philosophen, der zuerst die Wahrheit, daß Denkendes und Gedachtes Eins sei, ausgesprochen hatte, womit ein einseitig subjectiver Idealismus ebenso wenig wie ein sensualistischer Realismus

vereinbar war. Daß auch Platon's Idealismus die Ideen nicht als bloße Begriffe faßte, sondern ihnen auch außer unserm Geiste eine objective Wirklichkeit und schöpferische Wirksamkeit beilegte, wird uns die Betrachtung der spätern Dialoge immer deutlicher lehren. Indessen enthält jene, ebenso leicht hingeworfene, als rasch wieder aufgegebene Ansicht des Sokrates doch ein wesentliches Moment der Wahrheit und trägt dazu bei, die Hauptfrage unsers Dialogs ihrer Lösung näher zu bringen. Sie weist nämlich darauf hin, daß die Ideen ihre Wurzel nicht in der Sinnenwelt, sondern in dem einfachen und untheilbaren Wesen des Geistes und der Vernunft haben und eben darum selbst einfache und untheilbare Einheiten sind. In den spätern Dialogen, vor allen im Philebos, dem Staate und dem Timäos, werden wir diese Gedanken weiter fortgebildet und dargethan finden, daß die Ideen einerseits zwar als Substanzen, deren Dasein von dem menschlichen Denken unabhängig ist, andererseits aber als Ausflüsse der höchsten Vernunft, also doch als Erzeugnisse eines denkenden Geistes anzusehen sind. Nur unter dieser Voraussetzung können sie in sich selbst jene Harmonie der Einheit und Mannichfaltigkeit darstellen, die in der äußern, durch räumliche Grenzen beschränkten Natur nur unvollkommen zur Erscheinung kommt.

Indem nun Sokrates davon abläßt, die Ideen als bloße Gedanken zu fassen, kommt er sogleich auf eine andere Ansicht, die so ganz mit der echt platonischen Ideenlehre übereinzustimmen scheint, daß wir auf den ersten Anblick kaum begreifen, wie unser Philosoph dazu kommt, den Parmenides so wohlbegründete Bedenken dagegen erheben, den Sokrates aber alle diese Einwendungen stillschweigend zugestehen zu lassen, als wären sie unwiderlegbar. Letzterer denkt sich nämlich die Ideen als wirklich vorhandene, unveränderliche Urbilder des Einzelnen, die Gegenstände aber als mehr oder weniger ähnliche Abbilder derselben. Hiernach würde der Grad der Vollkommenheit jedes Dinges durch seine größere oder geringere Übereinstimmung mit seinem allgemeinen Begriffe bedingt sein und der Gegensatz des Einzelnen und Allgemeinen in der Ähnlichkeit beider untereinander seine Vermittelung finden. So haben wir hier die Anfänge jenes mehr objectiven Idealismus, der zwischen den Vernunft-

idealen und der Wirklichkeit des natürlichen Lebens eine nie ganz auszufüllende Kluft befestigt und überall in den Erscheinungen der wirklichen Welt nur Versuche der Annäherung an jene Ideale erblickt, die aber doch nie zum Ziele führen. Grade so pflegt man sich gewöhnlich Platon's Idealismus zu denken, und es ist nicht zu leugnen, daß diese Ansicht in nicht wenigen seiner Aussprüche eine Stütze findet. Aber neben dieser mehr poetischen als philosophischen Anschauungsweise finden wir doch auch, wie sich späterhin zeigen wird, sowol in seinen spätern Dialogen als in Dem, was uns über seine mündlichen Vorträge überliefert ist, eine viel strengere und speculativere Auffassung des Verhältnisses zwischen dem Allgemeinen und Einzelnen, wonach beide nicht mehr als voneinander getrennt, sondern ebenso nothwendig verbunden gedacht werden, wie Inneres und Äußeres, oder wie Ursache und Wirkung. Überdies ist jene unphilosophische Ansicht, daß die einzelnen Gegenstände Nachbildungen der Ideen seien, nicht einmal platonisch, sondern gehört den Pythagoreern an, denen alle Dinge in der Natur Abbilder der Zahlen waren, in deren mannichfachen Verbindungen und Verhältnissen sie die Gesetze der Welt erblickten [64]). Ganz mit Recht macht Parmenides zuerst dagegen geltend, daß die Annahme einer bloßen Ähnlichkeit zwischen den Gegenständen und ihren Ideen den Gegensatz des Allgemeinen und Einzelnen doch nicht aufhebe, sondern beide vielmehr als an sich verschiedene Dinge nebeneinander bestehen lasse, weshalb man wieder über beiden ein Höheres, von ihnen Verschiedenes aufsuchen und so aufs neue ins Unendliche zurückgehen müsse, ohne je zu einer letzten und höchsten Quelle der Ideen zu gelangen. Noch klarer wird die innere Haltlosigkeit jenes poetischen Idealismus durch eine andere Betrachtung des Parmenides. Er weist darauf hin, daß durch eine solche Trennung der Ideen, oder des wahren Wesens der Gegenstände von diesen selbst, im Grunde alles Denken und Reden über die Ideen abgeschnitten werde, da wir, mit unserer Erkenntniß auf die Welt der Erscheinungen und deren Verhältnisse beschränkt, von den Ideen und ihren gegenseitigen Beziehungen gar nichts wissen würden. Er warnt vor dem jener Anschauung zu Grunde liegenden Dualismus, der zwischen Ideal und Wirklichkeit, oder

den Dingen an sich und in der Erscheinung, eine Kluft annimmt, welche für die Anhänger dieser Ansicht eine unübersteigliche bleibt. Denn wer bürgt ihnen dafür, daß die beiden, durch jene Kluft geschiedenen Welten etwas miteinander gemein haben und daß der menschliche Geist von der höhern oder idealen Welt irgend etwas wissen könne? Vielmehr müßte ja, da überall der Gegensatz zwischen Idee und Erscheinung wiederkehrt, auch eine doppelte Erkenntniß und Wahrheit angenommen werden, eine höhere, die das innere Wesen der Dinge zum Gegenstande hätte, und eine niedere, die sich auf das Einzelne und sinnlich Wahrnehmbare bezöge. Da nun aber nach jener Annahme das menschliche Denken und Erkennen nur der niedern Sphäre angehören würde, so könnte der Mensch auch nur die niedere Wahrheit erkennen, von der höhern würde er nicht einmal eine Ahnung haben, vielmehr von vornherein sich eingestehen müssen, daß die ideale Welt ein von der Sinnenwelt völlig verschiedenes, seinem geistigen wie leiblichen Auge verborgenes Gebiet sei. Mit der Erkenntniß der höhern Wahrheit überhaupt wäre uns dann aber auch alles Wissen von den höchsten sittlichen Ideen, also von dem an sich Schönen und Guten, versagt und unser Denken würde, ohne ein einigendes Band, pfadlos umherschweifen und nie zum Wissen und zur Wahrheit führen. Aber noch ein härteres Ergebniß würde aus einem solchen Dualismus hervorgehen. Wenn alle Wesenseinheit zwischen Idee und Wirklichkeit aufgehoben wird, so ist auch das Göttliche von dem Menschlichen völlig getrennt, und so wenig der Mensch dann von dem Göttlichen etwas erkennt, so wenig kann die Gottheit, der doch gewiß die schärfste und genaueste Erkenntniß der in ihr wohnenden Ideen und der höhern Wahrheit beigelegt werden muß, von den Dingen dieser Welt etwas wissen, also auch gar keinen Einfluß und keine Herrschaft über das Menschliche und Irdische üben. So zerreißt dieser ebenfalls einseitige Idealismus nicht blos das Band zwischen Ideal und Leben, sondern auch zwischen Gott und Welt, sowie zwischen Göttlichem und Menschlichem, und hebt damit zugleich die Einheit des Seins wie des Denkens auf. Unter solchen Voraussetzungen würde der Zweifel des Gorgias, ob das Seiende überhaupt, wie es wirklich sei, erkannt und in Worten ausgesprochen werden könne,

als ein wohlbegründeter erscheinen und alles Streben tieferer Denker nach höherer Wahrheit vergeblich sein. Parmenides aber, der zuerst die innere, gegensatzlose Einheit alles Seins aussprach, wird hier sehr passend als ein Bekämpfer jener, noch heutzutage weit genug verbreiteten dualistischen Lebensansicht aufgeführt.

Obgleich nun aber das wahre Wesen der Ideen noch immer nicht gefunden ist, so läßt doch Platon seinen Parmenides, am Schlusse der Unterredung mit dem Sokrates, die unbedingte Nothwendigkeit der Annahme von Ideen für alles Denken und Erkennen, wie für gemeinsame philosophische Erörterungen ausdrücklich anerkennen, worin zugleich die Andeutung liegt, daß eine richtigere Ansicht von den Ideen nur unter der vom Parmenides aufgestellten Voraussetzung der wesentlichen Einheit alles Seins möglich sei.

Überblicken wir nun noch einmal das Gesammtergebniß des ersten Abschnittes unsers Dialogs und den Weg, der uns zu diesem Ziele führte, so sehen wir sogleich, daß die Frage nach dem Verhältniß des Allgemeinen zum Einzelnen noch nicht vollständig beantwortet und daher auch das Grundprincip des Denkens, wodurch es Einheit, Festigkeit und Folgerichtigkeit erlangt, noch nicht gefunden ist. Bei genauerer Betrachtung finden wir aber doch schon alle jene Gesichtspunkte bezeichnet, von denen man bei dem Versuche, jene Frage zu lösen, nothwendig ausgehen muß. Zuerst fanden wir die Eintheilung der allgemeinen Begriffe in Gattungs-, Eigenschafts- und Verhältnißbegriffe angedeutet und zugleich darauf hingewiesen, daß die letztere Begriffsclasse den beiden andern nicht gleichgestellt werden darf, weil sie sich nicht auf das innere Wesen der Gegenstände bezieht. Wir sahen ferner als wesentlichste Eigenschaft der Ideen ihre Einheit und Untheilbarkeit aufgestellt, womit sich die ergänzende Andeutung verband, daß jene Untheilbarkeit in dem Wesen des Geistes, dem eigentlichen Grund und Boden der Ideen, ihre Erklärung finde. Dabei wurde auch schon von fern auf die Nothwendigkeit hingewiesen, nach einem höchsten Princip zu forschen, in welchem alle Ideen ihren Mittelpunkt und Ursprung haben. Besonders aber sahen wir als eine Hauptaufgabe der Dialektik bezeichnet, die gegenseitigen Beziehungen der Ideen

und ihre Gegensätze zu entwickeln und nach der Vermittelung derselben zu streben. Endlich wurde uns noch angedeutet, daß die Ideen von den ihnen untergeordneten Gegenständen ihrem Wesen nach nicht verschieden seien und daher auch die Annahme einer außer der Welt der Erscheinungen vorhandenen und rein für sich bestehenden Ideenwelt unzulässig sei. Aber überall begegnen wir noch Problemen und Widersprüchen; die Unterscheidung der Ideen nach ihren Gegenständen wird nur obenhin berührt, nicht durchgeführt; die Frage, ob dieselben in den einzelnen Gegenständen ganz oder nur theilweise begriffen sind, wird mit dem scheinbar ganz negativen Ergebniß abgebrochen, daß weder das Eine noch das Andere der Fall sei; die einander entgegenstehenden Ansichten, daß die Ideen bloße Begriffe ohne objective Realität seien und daß sie eine für sich bestehende, von den Dingen verschiedene Realität haben, werden gleichmäßig als unbegründet bezeichnet; endlich wird auch ihre Vielheit und Verschiedenheit anerkannt, aber ein höheres, sie zur Einheit verknüpfendes Princip nicht aufgestellt.

Wir sehen also in unserm, für die Geschichte der Philosophie so bedeutenden Dialoge den nach Klarheit und Gewißheit über die wichtigsten Fragen ringenden, bereits zur männlichen Reife erstarkten Geist unsers Platon in der beschaulichen Stille, welche der Aufenthalt zu Megara ihm gewährte, mit sich selbst, gleichsam prophetisch, die Kämpfe durchmachen, die später in dem Gegensatze der platonischen und aristotelischen Philosophie wiederkehrten und noch in der christlichen Zeit zuerst in dem langen Streite des Realismus und Nominalismus, sodann in dem noch immer fortdauernden Kampfe des Idealismus und Realismus einen Nachklang fanden. Diese schöne und reiche Zeit seines geistigen Lebens, in welcher er sich mit immer zunehmender Sicherheit und Entschiedenheit über den sokratischen Standpunkt erhob, auf seinem eigenen aber sich noch nicht hinlänglich befestigt wußte und, nachdem er in dem Gedichte des tiefsinnigen Parmenides und bei seinen megarischen Freunden Lösung seiner Zweifel gesucht, die Welt der Ideen zuerst in dämmernden und noch etwas verschwimmenden Umrissen vor sich aufsteigen sah, hat er uns am treuesten in den Wechselreden zwischen Sokrates und Parmenides dargestellt. Denn

während bei Sokrates wol von allgemeinen, mehr oder weniger relativen Begriffen, aber noch nicht von absoluten, alle Fülle des Seins in sich fassenden und aus sich hervorbringenden Ideen die Rede war, und auch Platon in seinen früheſten Dialogen im Wesentlichen, wenn wir von ganz vereinzelten Ahnungen einer tiefern Auffassung absehen, noch dieselbe Ansicht hatte, sehen wir die Lehre von den Ideen, für welche er im Euthyphron zuerst das Wort gefunden und die er schon im Kratylos wie ein Traumgesicht gesehen, im Theätetos aber seinen Erörterungen bereits, wenn auch ohne sie ausdrücklich zu nennen, zu Grunde gelegt hatte, in einigen ihrer wesentlichſten Grundzüge vor uns aufgestellt, aber noch nicht ganz von Unklarheit und Widersprüchen befreit und ebenso wenig zu einem in sich zusammenhängenden Ganzen geordnet.

Wie wir nun aber oft bei großen Denkern weissagende Andeutungen von Ansichten antreffen, die ihre rechte Zeit viel später gefunden haben, so begegnen wir auch in diesen Erörterungen den ersten Keimen und Anfängen von Lehren und Geistesrichtungen, welche zum Theil erst in der neuern Philosophie in den Vordergrund getreten und zu Systemen ausgebildet sind. Die Frage nach dem Verhältniß des Allgemeinen zum Einzelnen hat namentlich Hegel wieder aufgenommen und in der tiefſten und umfassendſten Weise beantwortet. Der Zweifel, ob das Allgemeine in dem Einzelnen ganz oder getheilt vorhanden sei, hat sich gleichsam in einer höhern Potenz in dem Gegensatze des Pantheismus der Stoiker zu der neuplatonischen Emanationstheorie wiederholt. Die Meinung, daß die Ideen blos in unserer Seele wohnende Gedanken seien, enthält bereits das Grundprincip des Fichte'schen Idealismus. Die vom Parmenides angedeutete Ansicht, daß die Ideen von ihren Gegenständen nicht getrennt seien, bezeichnet den Standpunkt Derer, die eine Immanenz des Göttlichen in der Welt annehmen, wogegen die Meinung des Sokrates, daß es eine über die Erscheinungen erhabene Idealwelt gebe, in der neuern Philosophie als der Standpunkt der Transcendenz wieder erscheint. Namentlich aber herrschte die poetische Anschauung, welche in den Ideen die ewigen, göttlichen Urbilder alles Seins und in den einzelnen Gegenständen die mehr oder weniger treuen Ab-

bilder derselben sieht, in der neuplatonischen Philosophie vor und ist aus dieser auch in das Christenthum übergegangen, obgleich dasselbe von einer geschichtlichen Thatsache ausgeht, welche die völlige Einswerdung des göttlichen Ideals mit der Wirklichkeit darstellt. Die scharfe Sonderung der Dinge an sich oder der Ideen von den Gegenständen, die Parmenides als eine nothwendige Folge jener Ansicht bezeichnet, ist eine Vorahnung der Kant'schen Unterscheidung der Dinge, wie sie an sich und nach der Erscheinung sind. In der besonders durch Jacobi vertretenen Gefühlsphilosophie finden wir die andere Consequenz, welche Parmenides aus eben derselben Ansicht herleitet, nämlich das völlige Verzichten auf ein Erkennen des Göttlichen und der höhern Welt, wieder, während auch die letzte und härteste Folgerung, daß die Gottheit von der Welt und dem Menschlichen nichts wisse, in der Ansicht des Epikuros von der seligen und unthätigen Ruhe der außerweltlichen Götter, sowie in jenem neuern Deismus, der ebenfalls die unmittelbare Einwirkung Gottes auf das Einzelne leugnet, einen allerdings ganz unphilosophischen Ausdruck gefunden hat. So sehen wir auf den reinen Höhen der philosophischen Betrachtung, zu welchen unser Gespräch uns erhebt, überall schon die Quellen künftiger Systeme und Gedankenreihen hervorsprudeln und nach verschiedenen Richtungen hin sich ergießen.

Die feine und scharfe, oft an sophistische Spitzfindigkeit grenzende Dialektik, mit welcher Parmenides im zweiten Abschnitte den Begriff der Einheit zu entwickeln und die Realität desselben als die Grundbedingung alles Seins nachzuweisen sucht, wird von ihm selbst als ein mühevolles Spiel bezeichnet. Doch dürfen wir dieses Wort nicht so verstehen, als wolle Platon damit diese ganze Erörterung, auf die er ja seinen Parmenides ein so großes Gewicht legen und sie dem Sokrates so dringend anempfehlen läßt, als ein leeres Spiel mit dialektischen Formeln bezeichnen. Vielmehr sehen wir darin nur eine Hindeutung auf den Spott, dem die Philosophie und namentlich die begriffspaltende Dialektik bei vielen nüchternen und oberflächlichen Naturen ausgesetzt war, die in derselben, etwa wie Kallikles im Gorgias, oder wie jener Redenschreiber im Euthydemos, ein unpraktisches Geschwätz oder höchstens ein nur für die Jugend

passendes, den Geist bildendes und zu Größerm vorbereitendes Spiel erblickten.

Parmenides empfiehlt als beste dialektische Vorübung die hypothetische Methode, oder die Entwickelung der Folgen, die aus der Annahme der Realität irgend eines Begriffes für diesen selbst und sein Gegentheil hervorgehen. Er wählt als den einfachsten und ursprünglichsten Begriff den des Einen, und setzt zuerst das Sein, sodann das Nichtsein desselben, um die verschiedenen Verhältnisse zu entwickeln, in welche in beiden Fällen das Eine wie das Andere oder Viele, sowol zu sich selbst, als zu einander treten. Er fügt hinzu, daß man das gleiche Verfahren auch auf andere entgegengesetzte Begriffe, wie auf Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, Ruhe und Bewegung, Werden und Vergehen anwenden könne und dabei immer zu demselben Ziele gelangen und zugleich seinen Geist zur klarern und schärfern Erkenntniß der Wahrheit heranbilden werde.

Bei diesem Verfahren unsers Philosophen drängt sich uns sogleich eine dreifache Frage auf. Nicht ohne Verwunderung fragen wir zunächst, weshalb doch Parmenides einen so mühevollen und mehr als einmal in die Irre führenden Umweg einschlägt, statt seine Zuhörer auf dem geradesten Wege zum Ziele zu führen. Lag es denn nicht näher, die Begriffe der Einheit und Vielheit, sowie des Seins und Nichtseins, zuerst jeden für sich genetisch zu entwickeln und dann erst ihre gegenseitigen Verhältnisse zu erörtern? Es würde sich dann bald ergeben haben, daß einerseits mit den Begriffen des Seins und der Einheit nothwendig auch die des Nichtseins und der Vielheit gegeben sind, andererseits beide, Einheit wie Vielheit, nur als wirklich seiend gedacht werden können, weil ein absolutes Nichtsein überhaupt nicht denkbar ist. In der That geht Platon im Sophisten diesen grabern Weg; hier aber glaubte er um so mehr die eigenthümliche Methode des Zenon und der Megariker beibehalten zu müssen, weil grade durch eine so erschöpfende Aufzählung aller Folgen, die das Sein oder Nichtsein des Einen für dieses selbst und für die Vielheit hat, die Wahrheit, auf deren Feststellung es ihm hier am meisten ankommt, von allen Seiten in das hellste Licht tritt; denn mit zweifelloser Gewißheit wird auf diese Weise die Wirklichkeit des Einen festgestellt und in der-

selben sowol der reale Urgrund alles Seins, als die formale Grundbedingung alles Denkens anerkannt. Man kann weiter fragen, wie Platon überhaupt dazu komme, den Parmenides eine so ungereimte Hypothese, wie die, daß das Eine nicht sei, aufstellen zu lassen. Denn da allen Zahlen der Begriff der Einheit zu Grunde liegt, so würde, wer diese nicht anerkennen wollte, damit auch die Zahlen selbst und ihre Verhältnisse leugnen, ein Unsinn, bis zu welchem sich selbst die demokritisch-epikureische Philosophie nicht verstiegen hat, die doch im Übrigen von Einheit und Zusammenhang des Daseins, wie von nothwendigen Naturgesetzen nicht viel wissen wollte. Aber an diese Zahleneinheit dachte ja Platon hier weniger als an die metaphysische, also an die Einheit, die in der äußern Welt als Naturgesetz, in der Sphäre des denkenden Geistes als Idee oder allgemeiner Begriff erscheint. Eine solche Einheit ist aber wirklich nicht selten in alter und neuer Zeit, selbst von angeblichen Philosophen, geleugnet worden, wie dies zu Platon's Zeit sowol von den Anhängern des Protagoras, als von den Atomistikern, oder der Schule des Leukippos und Demokritos geschah. Gegen diese beiden Richtungen ist daher auch augenscheinlich der zweite Theil dieser Erörterungen gerichtet, in welchem als die Folge des Nichtseins der Einheit die Vernichtung alles Seins und Denkens nachgewiesen wird. Indem es nun so als unmöglich erscheint, daß die Einheit nicht sei, tritt auf diesem Umwege, durch die Negation der Negation, die Realität des Einen um so siegreicher hervor, und die Unhaltbarkeit der zweiten Hypothese ist die Probe, durch welche man die Richtigkeit der ersten erkennt. Endlich ist auch Das seltsam, daß Parmenides behauptet, wie das Eine und Viele, so müsse man auch in gleicher Weise die andern entgegengesetzten Begriffe, wie Ruhe und Bewegung, Werden und Vergehen, Ähnlichkeit und Unähnlichkeit betrachten und sie zuerst als seiend, dann als nichtseiend setzen, um dann für jeden einzelnen Begriff die aus beiden Annahmen sich ergebenden Folgen zu entwickeln. Gewiß würde uns eine solche Methode der Begriffsentwickelung als eine ebenso langweilige als unnütze Arbeit erscheinen, um so mehr, da jene Begriffe nicht mehr so einfach sind, wie die des Einen und Vielen, des Seins und Nichtseins, sondern zum Theil schon in das Ge-

biet der Naturphiloſophie, alſo der Betrachtung des wirklichen Seins und Lebens der Objecte, hinübergreifen. In der That aber gehören die erwähnten Begriffe, obgleich ſie aus der Anſchauung des Wirklichen hervorgegangen ſind, doch auch den Grundformen des Seins an; ſie ſind Elementarbegriffe der Metaphyſik, und eine Zergliederung ihres Inhalts führt uns bald wieder auf die Urgegenſätze Sein und Nichtſein, Einheit und Vielheit zurück. Offenbar deutet alſo Platon hier eine Aufgabe an, die er ſelbſt nur annähernd gelöſt hat, nämlich ein Syſtem einer von den einfachſten Begriffen zu immer zuſammengeſetztern lückenlos fortſchreitenden Urbegriffslehre. Gewiß aber iſt es ein weſentlicher Gewinn aller dieſer Unterſuchungen, daß jene Urbegriffe recht ſcharf betrachtet und in ihren Beziehungen, Gegenſätzen und innern Widerſprüchen dargeſtellt werden. Mehr wollte Platon, der je länger je mehr erkannte, daß es zu der Auffaſſung der höchſten Ideen noch eines andern Weges und eines höhern, geiſtigen Organs bedürfe, hier noch gar nicht erreichen.

Die erſte Hypotheſe, welche das Eine als ſeiend ſetzt, entſpricht ganz der Anſicht des Parmenides, wie ſie in ſeinem Lehrgedichte vorliegt. Nur über zwei Punkte war er ſich dabei nicht völlig klar geworden. Indem er dem Einen Exiſtenz zuſchrieb, ja es das einzig Seiende nannte, legte er dem Subjecte ſchon ein allerdings noch ſehr allgemeines Prädicat bei und nahm damit in der Einheit ſchon eine gewiſſe Zweiheit an, da doch der Begriff des Seins mit dem der Einheit nicht ganz zuſammenfällt. Andererſeits ließ er in ſeiner unendlichen und deshalb ſchlechthin unbeſtimmbaren Einheit doch ſchon eine gewiſſe Beſtimmtheit hervortreten; denn der Begriff des Seins, mag man ihn ſo allgemein nehmen als man will, enthält doch immer den Anfang einer Beſtimmung, und ein abſolut unendliches und unbeſtimmtes Sein, das nicht auch eine endliche und beſtimmte Seite hätte, iſt undenkbar. Sodann erklärte er die Vielheit, als den Gegenſatz der Einheit, ohne Weiteres für einen weſenloſen Schein, ohne zu bedenken, daß ſchon in und mit dem Einen auch das Viele geſetzt iſt und daß eine ganz gegenſatzloſe, in ſich ſelbſt abgeſchloſſene Einheit ſo wenig denkbar iſt als ein völlig unbeſtimmtes Sein. Von dieſen beiden Seiten her ergänzt nun Platon die Mängel der eleatiſchen Anſicht und

hebt in der ersten der vier Gedankenreihen, die er an die Annahme von dem Sein der Einheit anknüpft, mehr das Moment der Einheit, in der zweiten mehr das des Seins hervor, um so aus der Einheit selbst die Vielheit, aus dem Sein das Werden abzuleiten. Er geht dann zu der Betrachtung des Andern oder der Vielheit über und untersucht in der dritten Erörterung ihr Verhältniß zur Einheit, insofern dabei mehr das Sein, in der vierten, insofern mehr die Einheit als solche ins Auge gefaßt wird. So entsprechen sich die vier Glieder dieses ersten Abschnittes gleichsam übers Kreuz (was man in der Rhetorik Chiasmus nennt), indem das zweite und dritte von der außer sich seienden oder nach außen heraustretenden, das erste und vierte von der in sich verharrenden und für sich seienden Einheit ausgeht. Diese Anordnung entspricht durchaus dem innern Verhältniß dieser Begriffe; denn insofern in den beiden äußern Gliedern die strenge Einheit hervorgehoben wird, erscheint sie als eine feste, alles Sein umschließende und zusammenhaltende Grenze; das Seiende aber, dessen wesentlichste Bestimmungen die beiden innern Glieder enthalten, ist der von jener Grenze nach allen Seiten hin umschlossene Inhalt. So verhalten sich das Eine und das Seiende zueinander, wie nach der Lehre der Pythagoreer das Begrenzende und Unbegrenzte [65]).

In der ersten Erörterung wird nun der Begriff der Einheit auf seine höchste Spitze getrieben. Sie erscheint hier als ein mathematischer Punkt, dessen einziges Attribut die Untheilbarkeit ist. Aus ihrer Untheilbarkeit wird dann mit strenger Consequenz gefolgert, daß sie, weil nicht aus Theilen bestehend, auch kein Ganzes sein könne; ferner, daß sie unendlich, gestaltlos, weder in einem Andern, noch in sich selbst befindlich sei, weder ruhe, noch sich bewege, weder mit sich selbst oder Anderm Dasselbe, noch von sich oder Anderm verschieden, sich selbst und Anderm weder ähnlich noch unähnlich, weder gleich noch ungleich, endlich, daß sie weder in Vergleich mit sich selbst, noch mit Anderm ein Älteres, Jüngeres oder Gleichalteriges und überhaupt ganz zeitlos, also weder vergangen, noch gegenwärtig, noch zukünftig, daß sie eben deshalb eigentlich gar nicht sei, mithin auch nicht gedacht, noch in Worte gefaßt, ebenso wenig wahrgenommen oder Gegenstand einer Vorstellung werden könne.

Dieſe ganze Entwickelung iſt für die Logik von der größten Wichtigkeit; denn wir ſehen in derſelben eine Reihe allgemeiner Begriffe nach einem von concretern Beſtimmungen zu abſtractern fortſchreitenden Stufengange auseinander hervorgehen. Zuerſt werden dem Einen alle räumliche Prädicate abgeſprochen, Zuſammenſetzung aus Theilen, Geſtalt, Ruhe und Bewegung. An die Raumbeſtimmungen ſchließen ſich zunächſt in ganz ſachgemäßem Fortgange die Beziehungs- oder Wechſelbegriffe Identität und Differenz, Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, Gleichheit und Ungleichheit. Denn die Identität eines Gegenſtandes mit ſich ſelbſt und ſeine Verſchiedenheit von andern kommt uns zunächſt, wie Platon ſchon im Theätetos andeutet, in Folge räumlicher Anſchauungen zum Bewußtſein, da das denſelben Raum Erfüllende als identiſch, das räumlich Getrennte als verſchieden angenommen wird. Beide Begriffe aber liegen wieder denen der Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, nämlich der Einerleiheit und Verſchiedenheit der Qualität, und der Gleichheit und Ungleichheit, das iſt der Identität und Differenz der Quantität, zu Grunde. Alle dieſe Beſtimmungen werden dem Einen als ſolchem abgeſprochen, weil es im ſtrengſten Sinne nur als ein abſolutes oder beziehungsloſes gedacht werden kann; denn gäbe es irgend Etwas außer ihm, zu dem es eine Beziehung hätte, ſo wäre es nicht mehr unendlich, nicht Alles in Allem. Das Andere aber, was dem Einen hier gegenübergeſtellt wird, iſt nur ein abſtracterer Ausdruck für das Viele, den Parmenides in dieſer ganzen Auseinanderſetzung immer beibehält, weil zu einer nicht blos arithmetiſch, ſondern metaphyſiſch aufgefaßten Einheit das Andere einen noch ſtrengern Gegenſatz bildet, als das Viele. In Folge dieſer Entgegenſetzung des Einen und Andern nehmen nun auch alle jene Negationen, mit welchen die relativen Begriffe von dem Einen ausgeſchloſſen werden, eine doppelte Wendung; denn ebenſo wenig, wie zu einem Andern, kann das Eine zu ſich ſelbſt in irgend einem jener Verhältniſſe ſtehen, da es dann ſchon in ſich ſelbſt ein Geſpaltenes wäre. Von den Raumverhältniſſen ſchreitet die Unterſuchung zu den Zeitbeſtimmungen fort, da der Begriff der Zeit abſtracter iſt, als der des Raumes. Das Eine als ſolches kann nun durchaus nur als zeitlos gedacht werden, weil bei Allem,

was in der Zeit geschieht, ein Auseinandertreten verschiedener Momente, ein Früher oder Später, also eine die strenge Einheit auflösende Verschiedenheit stattfindet; darum ist ihm auch das Werden, das ist das Fortrücken von einem Momente zum andern, abzusprechen. Zwischen diesen Erörterungen finden wir nun eine Andeutung, die für die Logik wie für die Grammatik von großer Wichtigkeit ist. In jeder der drei Formen, in denen die Zeit uns erscheint, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, unterscheidet Platon wieder das Sein, Gewordensein und Werden, drei Begriffsbestimmungen, für welche der Reichthum seiner Sprache ihm zum größern Theil die entsprechenden Formen darbietet [66]). Da nun aber alles Seiende ein Gegenwärtiges, also der Zeit Angehöriges ist, so endigt die Untersuchung damit, daß dem Einen sogar das Sein und mit diesem auch die Erkennbarkeit, sei es auf dem Wege des Denkens oder auf dem der sinnlichen Wahrnehmung, abgesprochen wird. So hebt sich die Hypothese, daß das Eine sei, selbst auf, und das Eine erscheint als das schlechthin Unbestimmbare und Undenkbare, als ein Subject ohne Prädicat, im Grunde also als ein Nichtseiendes.

Unverkennbar tritt besonders in diesem Abschnitte jene Ironie hervor, mit welcher Platon den Parmenides seine Lehre durch die aus ihr gezogenen Folgerungen in ihr Gegentheil verwandeln läßt. Derselbe nannte das seiende Eine in seinem Gedichte ein Ganzes, stets in sich Seiendes, Ruhendes, mit sich Identisches und nur sich selbst Ähnliches und Gleiches, ein Ewiges, dem denkenden Geiste Zugängliches, ja das Einzige, was überhaupt gedacht und in Worte gefaßt werden könne; nicht einmal alle Räumlichkeit sprach er ihm ab, indem er es ein in sich selbst Begrenztes nannte und es mit einer Kugel verglich. Alle diese Prädicate entzieht er nun hier der Einheit wieder, selbst die Gleichheit mit sich selbst und die Ruhe, sowie das Maß und die Begrenzung. Offenbar will Platon durch dies Verfahren auf den schwächsten Punkt der eleatischen Lehre aufmerksam machen, auf ihre allzu abstracte Ansicht von der Einheit, die, ganz ohne Bestimmtheit und Vielheit gedacht, nothwendig zur Wesenlosigkeit zusammensinken muß. Gewiß ist es richtig, daß, wer die Einheit so schroff und ohne alle Beziehung auf das Andere oder die Vielheit hinstellt, ihr auch jede Be-

ziehung auf sich selbst abzusprechen sich genöthigt sieht, weil damit in ihrem Wesen schon eine Zweiheit und zugleich eine Bestimmtheit gesetzt wäre.

Dennoch hat auch jene strengere Ansicht von der Einheit ihr Wahres; denn nur eine solche Einheit, die über aller Bedingtheit und Bestimmtheit des Einzelnen steht, die über das Werden und den Wechsel, über alle Vielheit, überhaupt über Raum und Zeit erhaben ist, kann als letzter Grund und Grenze alles Seins angesehen werden [67]). Wenn aber Platon so weit geht, einer solchen Einheit sogar das Sein abzusprechen, so ist es klar, daß er damit auf die Nothwendigkeit hinweisen will, das zeitliche und endliche Sein von dem ewigen und unendlichen zu unterscheiden; denn nur in jenem, nicht in diesem Sinne steht die Einheit über dem Sein. Dies schwebte gewiß auch den Neuplatonikern vor, wenn sie der höchsten ihrer drei göttlichen Substanzen, dem Guten, nicht einmal das Prädicat des Seins beilegen wollten, sondern es ein Überwesentliches nannten [68]), während sie erst der zweiten und dritten Substanz, dem Geist und der Seele, wirkliches Sein zuschrieben. Deshalb finden wir auch alle jene Negationen, durch welche Parmenides hier den Begriff des Einen der Sphäre der Endlichkeit zu entrücken sucht, in den Erörterungen der Neuplatoniker über die erste Substanz oft wörtlich wieder.

Bei der zweiten Schlußreihe treten nun an die Stelle der negativen Bestimmungen die entsprechenden positiven, sodaß alle jene einfachen Grundbegriffe dem Einen, dem sie vorher abgesprochen wurden, jetzt wieder als wesentliche Bestandtheile beigelegt werden. Dabei werden aber einige Zwischenglieder in diese Erörterung aufgenommen, die in der vorhergehenden noch nicht vorkamen; auch ist die Reihenfolge der einzelnen Bestimmungen nicht ganz dieselbe. Indessen bleibt Parmenides nicht so einfach bei jenen positiven Bestimmungen stehen, sondern wiederholt bei den meisten derselben auch wieder die ihnen entgegenstehenden Negationen, sodaß die in den Begriffen des Einen und des Seins liegenden Antinomien ganz schroff und unvermittelt nebeneinander zu treten scheinen. Dadurch entsteht eine gewissermaßen den Endpunkten der Diagonale im Viereck entsprechende Ausbildung der einzelnen Sätze, indem das Eine

zuerſt auf ſich ſelbſt, ſodann auf das Andere bezogen, ſogleich aber dieſe doppelte Beziehung auch wieder negirt wird. Jeder Satz enthält alſo eine doppelte Poſition und Negation.

Das Eine, inſofern es nicht mehr als ſchlechthin Eines, ſondern als Seiendes gedacht wird, erſcheint nicht mehr als etwas ganz Prädicatloſes, Unbeſtimmbares, ſondern ihm, dem Urſubject, wird, ſo zu ſagen, ein Urprädicat gegeben, das einfachſte und allgemeinſte, was ſich denken läßt. Dadurch erſcheint aber in ſeinem Begriffe ſogleich eine Zweiheit; es iſt nicht mehr reine Einheit, ſondern ein aus zwei Elementen beſtehendes, oder, wenn wir wollen, zwei Seiten darbietendes Ganzes. Da nun aber die Theile dem Ganzen gleichartig ſein müſſen, ſo ſind beide, das Eine und das Seiende, inſofern ſie Theile des ſeienden Einen ſind, ſelbſt ſchon zugleich Eins und Seiendes oder reale Einheiten, die alſo auch ihrerſeits aus jenen beiden Elementen beſtehen. Nun kann aber dieſe Theilung bis ins Unendliche fortgeſetzt werden, ſodaß das reale Eine zuletzt als ein aus unendlich vielen gleichartigen Theilen beſtehendes Ganzes erſcheint. Von dieſer Seite angeſehen wird die Einheit zur unendlichen Vielheit, und aus der Urmonas geht eine unendliche Fülle von Theilmonaden hervor, denen allen Einheit und Wirklichkeit zukommt. Hier tritt nun recht bedeutſam ein höchſt wichtiger Begriff hervor, den Parmenides aus dem Einen ableitet und deſſen erſte Wurzeln gleichſam er aufſucht, der Zahlbegriff. Er läßt, dem Sein gegenüber, ſelbſt jene ſtrengere Einheit, der das Prädicat des Seins noch nicht zukommt, in ſich ſelbſt in eine unendliche Menge von Theilen zerfallen. Denn da das Eine, ſobald man es überhaupt nur auf Seiendes bezieht, doch immer etwas Anderes iſt als das Seiende, ſo kommt ihm wenigſtens Ein Prädicat zu, das des Andersſeins, das in gleicher Weiſe auch dem Seienden beigelegt werden muß. Somit iſt einerſeits, da Eins und Seiendes zwei verſchiedene Begriffe ſind, eine Zweiheit, andererſeits, da zu beiden noch das Andersſein als dritter Begriff hinzutritt[69]), eine Dreiheit geſetzt. Die Elemente aller Zahlen ſind gefunden, der graden wie der ungraden. Jene Beſtimmung des Andersſeins aber bildet zwiſchen dem Einen und Seienden, eben weil ſie beiden gemeinſam iſt, eine Art von Vermittelung, und die

Beziehungen, in welche dieſe drei einfachen Begriffe miteinander treten können, faſſen im Keim ſchon alle Zahlen und Zahlenverhältniſſe in ſich. Dieſe können nämlich bald paarweiſe, bald zu Dreien zuſammengeſtellt werden. Im erſtern Falle liegt in jedem Begriffspaar einerſeits eine Verdoppelung der Zweiheit, indem man zunächſt jeden Begriff für ſich nimmt und dann beide miteinander verbindet; andererſeits entſteht durch das Hinzutreten des dritten Begriffs eine dreifache Combination von Paaren; ſo wird die Zweiheit durch Verdoppelung zur Vierheit, durch Verdreifachung zur Sechsheit. Im andern Falle können die drei verbundenen Begriffe in gleicher Weiſe bald verdoppelt, bald verdreifacht werden, ſodaß zuletzt eine neunfache Reihe von Verbindungen entſteht [70]). Aus dieſen einfachen Beziehungen der Einheit, Zweiheit und Dreiheit auf ſich ſelbſt und auf einander, gehen nun in gleicher Weiſe durch Multiplication und Potenzirung immer neue, bis ins Unendliche fortzuſetzende Zahlencombinationen hervor und das Eine erſcheint auch in dieſer Hinſicht, durch ſeine Beziehung auf das Sein, in ſich ſelbſt, wie Parmenides ſagt, geſpalten, als unendliche Vielheit; aber jede dieſer unendlich vielen Zahlen hat etwas von der Einheit, wie von dem Sein an ſich. Dieſe Entwickelung der Elemente der Zahlenlehre aus den Verbindungen der einfachſten Begriffe mag Manchem ſpielend und willkürlich erſcheinen; bei näherer Betrachtung finden wir aber in derſelben das Ergebniß einer tief eindringenden Forſchung über Weſen und Bedeutung der Zahl. Denn durch die Verbindung, in welche hier die Zahlen mit den allgemeinſten Begriffen gebracht werden, erſcheinen ſie als an und für ſich nothwendige Urformen und Urgeſetze alles Seins und Denkens, und die ſchon von den Pythagoreern ausgeſprochene Wahrheit, daß die Einheit alle Zahlen in ſich faſſe, erhält eine noch tiefere Begründung. Wie nun dieſe Erörterung das Princip der Eleaten hier mit dem der Pythagoreer vermittelt, ſo iſt ſie ſpäter, in Verbindung mit pythagoreiſchen Sätzen, die Grundlage der neuplatoniſchen Zahlentheorie geworden [71]).

Inſofern nun die Einheit eine Unendlichkeit gleichartiger Theile in ſich ſchließt, iſt ſie allerdings ein Unendliches und Unbegrenztes; als das alle Theile umfaſſende Ganze dagegen ge-

dacht, ist sie doch wieder ein Begrenztes, das Anfang, Mitte und Ende und eben darum auch gewissermaßen eine Gestalt hat [72]). Es besteht in sich, das heißt, es hat in sich selbst seinen Grund, weil alle seine Theile, die ja alle selber Einheiten sind, in ihm, als Ganzen, ihren Grund haben; als Ganzes aber kann es weder in einzelnen seiner Theile, noch in deren Gesammtsumme, die doch immer nur die ganze Menge des Einzelnen ist [73]), sondern es muß in einem Andern, außer ihm Daseienden seinen Grund haben, also selbst ein Glied der Vielheit sein. Nach der Seite der Vielheit, insofern es immer in einem Andern ist, bewegt es sich immer; nach der Seite der Einheit, insofern es in sich selbst ist, ruht es immer. Als Einheit ist es mit sich selbst identisch; als Vielheit, da es als solche in einem Andern ist, von sich selbst verschieden; als Eines ist es von dem Andern verschieden, aber zugleich demselben identisch, weil das Andere oder Viele ohne die Einheit gar nicht gedacht werden kann [74]). Das reale Eine ist ferner als mit sich Identisches sich selbst ähnlich, als von sich verschieden sich selbst unähnlich; es ist aber auch dem Andern ähnlich, weil Beiden, als voneinander Verschiedenen, gemeinsam das Prädicat der Verschiedenheit zukommt, und ihm unähnlich, weil eben in seiner Identität mit dem Andern auch wieder eine dem Begriffe des Andersseins entgegengesetzte Bestimmung liegt. So sophistisch diese Begründung der Ähnlichkeit des Einen mit dem Andern vermöge ihrer Differenz, und ihrer Unähnlichkeit vermöge ihrer Identität zu sein scheint, so zeugt doch gerade diese Erörterung von einer sehr tiefen Auffassung jener Begriffe; denn nur Verschiedenes kann verglichen, also einander ähnlich genannt werden, und umgekehrt setzt eine zwischen Gegensätzen, wie das Eine und Andere oder Viele, angenommene Identität schon ihre Unähnlichkeit voraus. Doch lenkt Parmenides bald wieder in einen gradern Weg ein, indem er die Ähnlichkeit aus der Identität und aus der Differenz die Unähnlichkeit ableitet, sodaß diese vier Begriffe sich sowol in grader als in schräger Richtung entsprechen. Das Eine steht ferner sowol mit sich selbst in Berührung, das ist, es bildet in seinen einzelnen Theilen eine zusammenhängende Reihe, weil es in sich selbst ist, als mit dem Andern, weil es auch in diesem ist; andererseits steht es weder

mit sich selbst noch mit dem Andern in Berührung, mit sich selbst nicht, weil es, sich selbst berührend, in zwei verschiedenen Räumen zugleich, also nicht mehr Eins sein würde, mit dem Andern nicht, weil jede einfache Berührung zwei, wie jede doppelte drei Gegenstände voraussetzt, das Andere aber, wenn es im Gegensatze zum Einen, also als unbestimmte Menge gedacht wird, gar keine Zahlbestimmung, also weder Zweiheit noch Dreiheit, zuläßt. Offenbar schwebte dem Platon bei diesen Sätzen die Lehre des Demokritos von den Atomen vor; denn da derselbe zwischen den einzelnen Atomen oder untheilbaren Einheiten, aus denen er die Welt zusammengesetzt dachte, leere Räume annahm, sodaß sie einander nie eigentlich berühren konnten, so hob er damit in der Körperwelt (und eine andere gab es für ihn nicht) allen räumlichen Zusammenhang, also auch alle Einheit auf. Das Eine ist aber auch sich selbst und dem Andern in Hinsicht auf die Quantität ebensowol gleich als ungleich; gleich, das heißt weder kleiner noch größer, weil Kleinheit und Größe, als ganz relative Begriffe, weder dem Einen noch dem Andern in ihrer Totalität als absolute oder positive Prädicate beigelegt werden können; mit andern Worten, das Eine geht ganz im Vielen, das Viele im Einen auf; aber es ist auch sich selbst ungleich, weil es von sich selbst umschlossen wird, das Umschließende aber größer sein muß als das Umschlossene; aus demselben Grunde ist es auch dem Andern ungleich, da es, wie vorher gezeigt wurde, auch als in diesem seiend gedacht werden muß. So ragt die Einheit immer über sich selbst und die Vielheit, diese aber wieder über die Einheit hinaus; das Eine und Viele gehen nicht ineinander auf, ja nicht einmal das Eine in sich selbst. Wie hinsichtlich des Maßes, so findet auch hinsichtlich der Zahl dasselbe vierfache Verhältniß statt; das Eine hat mit sich selbst und dem Vielen die gleiche Summe von Zahlen, kann aber ebensowol auch im Vergleich mit sich selbst und dem Andern als ein Mehr oder Weniger gedacht werden [75]). Nun ist endlich die reale Einheit auch nicht mehr zeitlos, sondern in der Zeit; denn als Seiendes ist sie ein Gegenwärtiges, also Zeitliches, und da die Zeit immer fortschreitet, so wird das Eine unaufhörlich ebensowol älter als jünger, älter, wegen seines steten Vorrückens in der Zeit, jünger, weil

dem Ältern nothwendig ein Jüngeres gegenüberstehen muß, das es wieder nur selbst sein kann; aber die Einheit ist auch stets älter und jünger als sie selbst, weil das Fortschreitende oder Werdende wenigstens in dem Momente des Werdens (dem Jetzt) als ein Seiendes gedacht werden muß; demnach ist sie gewissermaßen ein ewig Gegenwärtiges [76]). Aber von einer andern Seite angesehen ist sie mit sich selbst gleiches Alters und wird weder älter noch jünger, sie ist ewig, eben weil sie Eins in Allem ist. Ebenso wird und ist sie älter und jünger als das Andere; älter, weil das Andere, als Gegensatz des Einen, nur als Mehrheit gedacht werden kann, das Eine aber vor der Mehrheit da sein muß; jünger, weil die Theile vor dem Ganzen da sein müssen. Denn da das Andere oder Viele die Gesammtsumme der Theile des Einen ist, so muß dieses erst den ganzen Kreis der Vielheit durchlaufen haben, ehe es völlig Eins und Ganzes geworden ist. So ist das Eine zugleich das Erste und Letzte, Anfang und Ende alles Seins. Aber es ist auch wieder gleiches Alters mit dem Andern; denn in jedem der Vielen ist immer auch schon das Eine [77]). Mit Einem Worte, die reale Einheit ist, insofern sie in der Zeit ist, nicht blos gegenwärtig, sondern auch vergangen und zukünftig, ihr Dasein füllt die ganze unendliche Zeit aus. Als Seiendes aber muß sie ein Gegenstand des Denkens und der Vorstellung sein; man kann sich von ihr einen Begriff machen und denselben in Worten aussprechen.

Auch diese positivern Bestimmungen der Einheit sind nur weitere Ausführungen und Begründungen der von Parmenides in seinem Gedichte gemachten Andeutungen, sodaß also die Richtigkeit seiner Lehre, mit der es in der vorangegangenen Erörterung etwas mislich aussah, jetzt von einem andern Gesichtspunkte aus wieder anerkannt wird. Zugleich aber füllt dieser Abschnitt in derselben eine doppelte Lücke aus. Zunächst wird hier die Vielheit nicht mehr schlechthin verworfen, sondern in ihrer Wirklichkeit anerkannt und aus dem Begriffe der Einheit abgeleitet, zugleich aber dargethan, daß auch in der Vielheit überall allein die Einheit waltet. Denn die Vielheit wird nur dadurch denkbar, daß sie auf bestimmte Zahlen zurückgebracht und an die Zahlengesetze gebunden wird; dadurch aber erscheint

ſie nicht mehr als unbeſtimmte Menge, ſondern als eine, wenn auch unendlich große Anzahl von Einheiten. Da nun jede Zahl ein Product aus Einheit und Vielheit iſt, ſo bildet der Zahlbegriff, auf den Parmenides, ſoviel wir wiſſen, gar nicht eingegangen war, eine Vermittelung des Gegenſatzes, die er ſelbſt noch nicht gefunden hatte. Aber auch zwiſchen Bewegung und Ruhe, wie zwiſchen Sein und Nichtſein und andern ähnlichen Gegenſätzen, findet ſich hier ein Vermittelndes, das Werden oder der Übergang von einem Zuſtande in den andern. Denn das Werden iſt das Erzeugniß eines einzigen, untheilbaren und unberechenbaren Momentes, weil es eben nichts Anderes iſt, als der neutrale und indifferente Zuſtand des Übergehens von einem Gegenſatze zum andern, ein Act, der, von beiden verſchieden, ihr verbindendes Mittelglied iſt, der aber ſo raſch verſchwindet, daß wir uns ſeiner nie klar bewußt werden, ſondern ihn nur als eine Abſtraction des Verſtandes auffaſſen können. In dem Werden ſind alſo für einen Augenblick die Gegenſätze ausgeglichen; da nun aber die Zahl jener Momente, in denen Etwas wird oder von einem Gegenſatze zum andern übergeht, unendlich iſt, ſo muß man, um zunächſt bei der Ruhe und Bewegung ſtehen zu bleiben, das Ruhende in jedem Augenblicke ſich als ein zur Bewegung Übergehendes denken und umgekehrt. So findet nun in der That weder eine ewige Bewegung, wie Herakleitos will, noch, wie Parmenides meinte, eine ewige Ruhe des Seienden ſtatt, ſondern Bewegung und Ruhe grenzen in jedem Moment aneinander, ſind alſo unzertrennlich verbunden, und das Sein beſteht eben in dieſem beſtändigen Gleichgewicht der Gegenſätze.

Dieſer tiefſinnige Gedanke, in welchem ſchon Schleiermacher und K. F. Hermann ein Hauptmoment der ganzen Unterſuchung anerkannten, wird in einem Anhange zu der zweiten Erörterung noch weiter ausgeführt. Das Werden wird hier als nothwendiger Durchgangspunkt zwiſchen Sein und Nichtſein und überhaupt zwiſchen entgegengeſetzten Zuſtänden nachgewieſen [78]). Sonach würde der Ausdruck: das Eine iſt Vielheit und umgekehrt, mit dem richtigern zu vertauſchen ſein: das Eine wird Vielheit. Hiermit wird nun allerdings, dem Anſcheine nach, die Lehre des Parmenides gradezu in die des Herakleitos ver-

wandelt; denn das Eine erscheint jetzt wieder als ein immer Werdendes, das beständig zwischen Gegensätzen gleichsam auf- und abwogt. Ja, Parmenides behält sogar die Ausdrucksweise der ionischen Naturphilosophie bei, wenn er sagt, das Eine werde bald sich scheiden, bald sich wieder vereinen [79]). Aber keineswegs ist damit die unbedingte Wahrheit der heraklitischen Lehre ausgesprochen; vielmehr tritt hier eben der Begriff des zeitlosen, nicht fixirbaren Momentes, dieses seltsamen, plötzlichen Wesens, wie Platon sagt, das zwischen Stillstand und Bewegung seine Stelle hat, in seiner ganzen Bedeutsamkeit auf [80]). Denn indem das Werden oder der Übergang von einem Gegensatze zum andern in jenen zeitlosen Moment verlegt wird, den der berechnende Verstand nicht mehr fassen noch durch Zahlen ausdrücken kann, indem es ferner in jedem einzelnen Augenblicke sich erneuert, erscheint es als ein der Zeit nicht mehr unterworfener, vielmehr über dieselbe erhabener, ewiger Act. Der zeitlose Punkt erweitert sich in unsern Gedanken zu der Idee der Ewigkeit, und das Werden des Einen zum Vielen, wie des Vielen zum Einen wird nicht mehr als ein nie zur Ruhe kommender Fluß und als ein rastloses Anderswerden, sondern als ewig wirksame, sich nie erschöpfende Thätigkeit aufgefaßt, in welcher das Eine, ungeachtet seiner ewigen Bewegung, doch zugleich sich als Einheit der Vielheit gegenüber, die ja nur eine andere Seite seines eigenen Wesens ist, behauptet und insofern auch als ein Ruhendes angesehen werden kann. Ähnliches schwebte auch den Megarikern vor, wenn sie mit einem etwas sonderbaren Ausdrucke sagten, Nichts werde bewegt, aber Alles sei stets bewegt worden [81]), also das Resultat einer nicht erkennbaren Bewegung.

Gewiß ist dieser ganze Abschnitt, nebst dem Anhange über das Werden, als der eigentliche Schlüssel des Dialogs anzusehen. Um ihn aber völlig zu verstehen, ist es unerläßlich, sich darüber klar zu werden, ob die Ausdrücke Eins und Sein hier noch ganz Dasselbe wie bei der ersten Erörterung bedeuten, oder, wie Stallbaum und Andere wollen, in einem ganz verschiedenen Sinne zu nehmen sind. Allerdings müssen wir zugeben, daß das Eine dort mehr metaphysisch, als Urgrund alles Seins, hier mehr arithmetisch, als Zahleneinheit gefaßt wird;

ein Unterſchied, den ſchon die Pythagoreer machten [82]). Auch das Sein erſcheint, wenn es der ſtrengern Einheit bald beigelegt, bald abgeſprochen, von der in die Vielheit eingehenden Einheit aber unbedingt ausgeſagt wird, bald als unendliches, ewiges Sein, bald als endliches, beſtimmtes Daſein des Einzelnen. Aber allzu viel Gewicht dürfen wir doch auf dieſen Unterſchied nicht legen. Denn ſchon in dem ſtrengen Begriffe der Einheit liegt, wie Parmenides ausdrücklich ſagt, die Nothwendigkeit, daß es einen Inhalt, alſo eine Fülle des Seins in ſich ſchließe, weil es ohne Inhalt gar nicht gedacht werden kann, und wenn die Arithmetik lehrt, daß in der Einheit der Inbegriff aller Zahlen liegt, ſo iſt dies eben eine ſtreng philoſophiſche, nicht aus der Erfahrung, ſondern aus dem reinen Vernunftbegriffe der Einheit geſchöpfte Wahrheit. Vielmehr will Platon nur, indem er von der Einheit ſo oft in demſelben Satze Entgegengeſetztes ausſagt, ihre beiden verſchiedenen Seiten, die nach innen gewendete und die nach außen heraustretende, recht ſcharf hervorheben, ſodaß ſie einerſeits als ſtrenger Gegenſatz der Vielheit, andererſeits als ſich ſelbſt zur Vielheit entfaltend und aus derſelben in ſich ſelbſt zurückkehrend erſcheint. Beide Seiten aber nimmt er, wie wir überall zwiſchen den Zeilen leſen, für weſentlich identiſch; denn die Vielheit, in welche die Einheit ſich ſcheinbar auflöſt, iſt nichts Anderes, als eben die Einheit ſelbſt, die wir, als endliche Weſen, immer nur in ihrer Verbindung mit Einzelnem und Endlichem zu erkennen vermögen. Da nun aber die Vielheit, ſobald man ſie in einen Begriff zuſammenfaßt, auch ſchon das Moment der Einheit an ſich hat, weil eine ganz unbeſtimmte, nicht durch Zahlen auszudrückende Menge gar kein Begriff, ſondern ein verſchwimmendes Schattenbild wäre, ſo kann man in Wahrheit ſagen, daß die Einheit ſich uns in Platon's Darſtellung als Alles in Allem, als die Macht aller Dinge, der Begriff einer der Einheit entbehrenden Vielheit aber als ein völlig nichtiger ergeben hat. Ganz ähnlich iſt auch das ewige Sein von dem endlichen nicht getrennt, ſondern weſentlich daſſelbe; denn jenes kommt uns doch immer nur als ein einzelnes Glied der unendlichen Kette des Daſeins zum Bewußtſein. So iſt der Gegenſatz zwiſchen Einheit und Vielheit in allen Beziehungen nur ein ſcheinbarer, kein wirklicher [83]).

Im dritten Abschnitte seiner Erörterung geht Parmenides von dem Begriffe des Andern oder der Vielheit aus und untersucht, wie derselbe, das Eine als seiend vorausgesetzt, sich zu sich selbst verhalte. Alle jene widersprechenden Bestimmungen, welche im zweiten Abschnitte dem Einen beigelegt waren, werden nun auch auf das Andere übergetragen, sodaß hier wie dort das Ergebniß ein rein negatives zu sein scheint, zumal, da auch hier dem Anscheine nach noch der Gegensatz zwischen Einheit und Vielheit streng festgehalten wird. In der That aber geht hier, wie dort, das Streben des Parmenides darauf hin, jenen Gegensatz zu vernichten. Wie nun dort der Begriff des Werdens gleichsam die Brücke bildete, die von der Einheit zur Vielheit hinüberführt, so treten hier drei vermittelnde Begriffe nacheinander auf, durch welche die Vielheit zur Einheit zurückgeführt wird. Zuerst der Begriff der Totalität oder Verbindung von Theilen zu einem Ganzen. Jedes Ganze stellt eine Verbindung der Einheit und Vielheit dar; denn in ihm wird eine Vielheit von Theilen durch die Einheit eines allen gemeinsamen Begriffs verknüpft. Ja, der Begriff der Vielheit selbst, insofern er abstract als Gegensatz der Einheit gefaßt wird, erweist sich von diesem Gesichtspunkte aus als nichtig und wesenlos. Denn er enthält an sich nichts weiter als die Vorstellung einer unendlichen, unbestimmbaren, chaotischen Menge, in welcher Alles ungesondert und formlos nebeneinander liegt, sodaß sich nirgends der Betrachtung ein Ruhepunkt oder ein einzelner, von den andern verschiedener Gegenstand darbietet. Sobald nun aber Theile in der Vielheit unterschieden werden, liegt in derselben auch schon ein Princip der Einheit, und jene wüste Vorstellung einer chaotischen Masse verschwindet, da ja jeder Theil ein Ganzes, also eine Einheit voraussetzt. So ist die Vielheit überall von der Einheit durchdrungen; sie umfaßt nicht mehr eine Menge von Atomen, sondern von gesonderten Theilen, deren jeder einem größern Ganzen angehört und in der Idee dieses Ganzen den Grund und Mittelpunkt seines Seins hat. Der kleinste dieser Theile ist also schon das Glied einer höhern Einheit und nirgends gibt es ein Gebiet, das nicht unter der Herrschaft des Einen stände. In dieser Weise vermittelt der Begriff der Totalität den Gegensatz des Einen und Vielen; aber unter dieser

Totalität ist nicht etwa ein Zahlencomplex, ein arithmetisches Ganzes zu verstehen, das nichts Anderes ist als die Gesammtsumme seiner Theile, sondern die allgemeine Idee, die als Ganzes alle zu ihr gehörigen Elemente gleichsam als Seele durchdringt und beherrscht. Ganz unverkennbar liegt dieser Erörterung der zuerst im Theätetos angedeutete Unterschied des Ganzen (πᾶν) und Allgemeinen (ὅλον) zu Grunde, und mit Recht wird daher gesagt, daß das Ganze, als Idee gefaßt, weder einem einzelnen seiner Theile, noch auch allen seinen Theilen zusammengenommen gleich sei.

Aber auch in dem Begriffe der Individualität sind Einheit und Vielheit eng und unzertrennlich verbunden. Denn das Einzelne, sobald es als solches aus der unbestimmten Menge hervortritt, ist selbst schon Einheit in der Vielheit. Das nothwendigste Moment der Einzelnheit ist also die Einheit, und die Verknüpfung des Mannichfaltigen zur Einheit des Begriffes finden wir nicht blos im Ganzen, sondern auch in jedem Theile eines jeden Ganzen wieder, da auch das Kleinste wieder aus Theilen besteht und in sich selbst eine Totalität darstellt. So wird nun der Begriff einer unbestimmten Menge gleichsam mit der Wurzel vernichtet, und an die Stelle der unklaren Vorstellung von einem der Einheit entgegengesetzten Chaos tritt die richtigere Ansicht von einem großen Ganzen, in welchem schon das geringste Glied einerseits für sich selbst ein Ganzes bildet, andererseits durch eine Reihe von Zwischenstufen mit der höchsten Einheit zusammenhängt. Allgemeinheit und Einzelnheit sind nichts als verschiedene Seiten oder Formen desselben Einheitsbegriffes; jede von beiden ist die nothwendige Ergänzung der andern und beide können nie ohne einander sein. Diesen tiefen Gedanken, der vom Aristoteles am richtigsten aufgefaßt wurde und erst in der neuesten Philosophie wieder zu seinem Rechte gekommen ist, deutet Platon hier unverkennbar an, wenn er das Eine als in dem Einzelnen (ἓν ἕκαστον) sich offenbarend darstellt.

Zu diesen beiden vermittelnden Begriffen kommt nun noch ein dritter, der der Grenze. Jeder einzelne Theil hat sowol dem andern, als dem gemeinschaftlichen Ganzen gegenüber sein bestimmtes, also beschränktes und begrenztes Dasein; deshalb

muß ein begrenzendes Princip angenommen werden, das in die unbestimmte Vielheit eintritt und in derselben eine Menge bestimmter und gegeneinander begrenzter Wesenheiten hervorruft. Dieses Princip ist eben die Einheit, die Grenze und das Maß jedes einzelnen Daseins, welchem die Vielheit als das an sich Grenzenlose, im Einzelnen aber stets Begrenzte gegenübersteht. So findet auch von dieser Seite her eine beständige und nothwendige Gemeinschaft und Wechselwirkung des Einen und Vielen statt. Um so durchgreifender erscheint aber diese Vermittelung beider Gegensätze durch die Begriffe der Grenze und des Maßes, da wir uns in der unendlichen Vielheit des Seins keinen Punkt denken können, der nicht schon eine Begrenzung, also ein Verhältniß zwischen Begrenzendem und Begrenztem enthielte. Überhaupt ist die Vielheit, sobald man sie als das von der Einheit Umschlossene und Begrenzte faßt, nicht mehr unbestimmte Menge, sondern geformter Stoff, der Alles, was er ist, erst durch die Einheit der begrenzenden Form geworden ist. Wir haben hier auf pythagoreischer Grundlage die Anfänge jener tiefsinnigen, platonischen Weltanschauung, die wir namentlich im Philebos weiter entwickelt und auf Ethik und Ästhetik angewendet finden werden.

Da nun so nach allen Seiten hin der Gegensatz des Einen und Vielen aufgehoben ist, so mag es auffallend erscheinen, daß derselbe doch immer noch als ein wirklich bestehender vorausgesetzt wird. Er findet aber in der That nur zwischen den ganz abstract gefaßten Begriffen der Einheit und Vielheit statt, die allerdings nie völlig ineinander aufgehen; denn dem Einen, wenn es ohne Vielheit gedacht wird, steht diese als ein aller Einheit entbehrendes, an sich ganz unbestimmtes, aber unendlich bestimmbares Wesen gegenüber; sie ist etwa Das, was Platon in seinen spätern Dialogen und nach ihm die Neuplatoniker als die noch ungeschiedene Materie (ὕλη) bezeichnen. Nichts Anderes liegt in dem Ausdrucke des Parmenides, das Andere sei nicht das Eine, habe aber Theil am Einen. Dagegen verschwindet der Gegensatz sogleich, oder bleibt doch nur ein formaler, wenn wir beide Begriffe aufeinander beziehen. Wie nun im zweiten Abschnitte in der realen Einheit das Werden der Vielheit nachgewiesen wurde, so wird hier in und mit

dem Begriffe der Vielheit ſchon der der Einheit geſetzt; wir können alſo ganz in Platon's Sinne das Ergebniß dieſer Erörterungen ſo zuſammenfaſſen: die Vielheit iſt die Erſcheinung der Einheit, dieſe aber das Weſen der Vielheit. An dieſes Verhältniß beider zueinander, wie es hier nur angedeutet wird, knüpft ſpäter Ariſtoteles an, indem er den Gegenſatz der Einheit und Vielheit als Gegenſatz der Form und des Stoffes auffaßt und in letzterm die abſtracte Möglichkeit des Seins, das unbeſtimmte, aber beſtimmbare Sein (δύναμις), in der Form aber das Beſtimmende und Begrenzende, oder die lebendige Wirklichkeit des Daſeins (ἐνέργεια, ἐντελέχεια) erkennt. Das Andere Platon's iſt in gewiſſer Weiſe dem Fichte'ſchen Nichtich zu vergleichen, das dem Ich zwar noch als eine äußere, aber doch von dieſem ſelbſt erſt geſetzte und deshalb auch von ihm wieder aufzuhebende Schranke gegenüberſteht.

Will man nun unter dem Andern in dieſem Abſchnitte die Natur verſtehen, in welcher uns überall Einheit in der Mannichfaltigkeit und Herrſchaft des Maßes, der Form und der Grenze, ſowie feſter allgemeiner Geſetze entgegentritt, ſo iſt dagegen inſofern nichts einzuwenden, als alle dieſe Beſtimmungen in der Natur wirklich vorkommen. Aber zunächſt müſſen wir doch auch hier die reinen und einfachen Begriffe des Einen und Vielen feſthalten, die ſchon an ſich ſelbſt und ohne alle Beziehung auf das äußere Daſein als zueinander gehörig und ſich gegenſeitig bedingend und ergänzend müſſen gefaßt werden. Wenn nun weiterhin die ſich widerſprechenden Beſtimmungen der Ähnlichkeit und Unähnlichkeit und alle andern, früher dem Einen beigelegten Gegenſätze jetzt auch dem Andern zugeſchrieben werden, ſo geſchieht auch dies nur zum Schein; in der That liegt darin die Andeutung, daß in dem Princip der realen Einheit alle jene Gegenſätze ausgeglichen ſind.

Aber der vierte Abſchnitt trennt das kunſtvolle Gewebe wieder auf. Das Eine tritt hier noch einmal, wie im Anfange der Erörterung, in der ſchroffſten Weiſe als ſtrenger Gegenſatz des Andern auf, als unveränderliche, ſtarr in ſich abgeſchloſſene, nie aus ſich heraustretende Einheit, der gegenüber ein Anderes weder beſtehen noch auch nur gedacht werden kann. Denn inſofern das Andere der abſolute Gegenſatz des

Einen ist, kann es weder eingetheilt noch gezählt noch sonst irgendwie bestimmt werden, da jede Zahl, wie jede Theilung und anderweitige Bestimmung, schon die Einheit voraussetzt; es ist von aller Theilnahme am Einen unbedingt ausgeschlossen. Somit scheint nun wieder durch die vorangegangenen Auseinandersetzungen gar nichts gewonnen zu sein; denn aufs neue steht ein wüstes, unbestimmtes Chaos einer ebenso unbestimmten, unbegreiflichen, dem Kreise des uns erkennbaren Daseins völlig entrückten Einheit gegenüber; von beiden Seiten stoßen wir, um mich des Schelling'schen Ausdrucks zu bedienen, auf ein blindes, undenkbares Sein. Hätte Platon hier wirklich das Aufgeben der bisher gewonnenen positiven Ergebnisse bezweckt, so würde die ganze Erörterung zuletzt auf einen Nihilismus hinauslaufen. Aber bei näherer Betrachtung finden wir doch bald, daß jene Ergebnisse hier nicht sowol aufgehoben, als vielmehr bestätigt werden. Denn einerseits liegt eben in dieser schroffen Fassung des Gegensatzes, nachdem derselbe schon ausgeglichen schien, eine wiederholte, nachdrücklichere Warnung, sich auf dem Felde der Dialektik nicht in leeren Abstractionen zu bewegen und die Begriffe nicht, wie Zenon und die Megariker thaten, auf die Spitze zu treiben, sondern sie nach der ganzen Fülle ihres Inhalts und ihrer wechselseitigen Beziehungen zu entwickeln; sodann aber ist das Eine hier gar nicht mehr jener unbestimmte, alle Vielheit von sich ausschließende Begriff, wie im ersten Abschnitt; vielmehr sagt Parmenides am Schluß dieser Erörterung ausdrücklich, das Eine sei Alles und darum eigentlich nicht Eins, womit er doch nichts Anderes sagen will, als daß es nicht als etwas Einzelnes, Endliches, sondern als das unendliche, alles Andere in sich fassende, absolute Sein gefaßt werden müsse. Dabei ist auch Das ein anzuerkennender Fortschritt, daß nicht mehr, wie früher, das Andere und Viele einander gleichgesetzt, sondern als verschiedene Begriffe bezeichnet werden, weil die Vielheit nur als eine Menge von Einheiten gedacht werden könne. So ist denn auch dieser Abschnitt ein nothwendiges Glied der ganzen Kette von Erörterungen. Die vorher nachgewiesene Vermittelung der Einheit und Vielheit wird hier ausdrücklich vorausgesetzt, und das Andere, das nicht einmal Vielheit ist, kann um so weniger noch als ein wirklich

vorhandener Gegenſatz des Einen angeſehen werden, da es überhaupt etwas Nichtiges und Undenkbares iſt. Die Einheit iſt alſo hier nicht mehr jener einfache, abſtracte Begriff wie im erſten Abſchnitte; ſie iſt Alles in Allem, der Inbegriff aller Realitäten; aus einem mathematiſchen Punkte iſt ſie ein Kreis geworden, der alle Fülle des Seins umfaßt und umſchließt.

Die zweite Annahme des Einen, als nichtſeienden, führt ſcheinbar zu ganz verſchiedenen, in der That aber zu denſelben Ergebniſſen. Auch das nichtſeiende Eine wird zuerſt in ſeinem Verhältniß zu ſich ſelbſt, ſodann zu ſeinem Gegenſatze, dem Andern, das auch ihm gegenüber nun als das Seiende erſcheint, betrachtet.

Beſonders wichtig iſt hier die gründliche Erörterung der Begriffe Sein und Nichtſein, wodurch zugleich der Begriff des Werdens noch tiefer begründet wird. Parmenides faßt nämlich den Satz: das Eine iſt nicht, ins Auge und findet, daß in dieſem negativen Satze doch ſchon eine Beſtimmung liegt; denn inſofern man das Eine zum Subject macht und ihm ein, wenn auch negatives Prädicat beilegt, ſieht man es doch als einen Gegenſtand an, der ſich begreifen und beſprechen läßt. Immer aber wird man doch mit dem Einen, mag man es ſich nun als ſeiend oder nichtſeiend denken, den einen Begriff verbinden müſſen, daß es ein von ſeinem Gegenſatze, alſo dem Andern, Verſchiedenes ſei; denn könnte man es nicht mehr von ſeinem Gegentheil unterſcheiden, ſo hätte man überhaupt von ihm keinen Begriff. Indem es nun aber dem Andern als Anderes gegenüberſteht, hat es mit ſeinem Gegenſatze die Beſtimmung des Andersſeins gemein; es findet alſo zwiſchen ihm und dem Seienden doch noch eine Gemeinſchaft ſtatt. Es iſt ein Etwas, ein denkbarer Gegenſtand, auch wenn man ihm nur die unbeſtimmten Prädicate Dieſes und Jenes beilegen will; denn auch dieſe enthalten ſchon den Anfang einer Beſtimmung. Wir erinnern uns, daß auch im Theätetos die Bildung der erſten Begriffe mit dieſen einfachſten und an ſich ganz inhaltleeren Beſtimmungen anfing. Jedem irgendwie beſtimmten Gegenſtande aber, den wir von einem andern unterſcheiden, können wir nun auch alle die andern, früher entwickelten, allgemeinen Begriffe beilegen; namentlich muß er, eben als einzel-

nes, bestimmtes Object, sich selbst ähnlich und gleich, Anderm aber unähnlich und ungleich sein. So werden nun auch der nichtseienden Einheit alle jene Bestimmungen zurückgegeben, die vorher an der seienden nachgewiesen waren. Vor allem aber muß jener doch das allgemeinste aller Prädicate, das des Seins, zukommen; auch die nichtseiende Einheit muß Antheil am Sein haben. Diese theilweise Identität des Seins und Nichtseins wird hier mit bewundernswerther, dialektischer Schärfe nachgewiesen, mit den Worten, daß das Nichtsein, gleichsam als ein Band seines Wesens, das Sein des Nichtseins und umgekehrt das Sein das Nichtsein des Nichtseins an sich habe, damit es nicht in sein Gegentheil umschlagen könne; das heißt, jedes Sein enthält eine Negation, weil es ein Nichtseiendes nicht ist, jedes Nichtsein eine Affirmation, weil es eben ein Nichtseiendes ist. Das Sein ist zugleich Nichtsein, das Nichtsein Sein [84]). Insofern nun der nichtseienden Einheit Sein und Nichtsein zukommt, muß ihr auch die Möglichkeit des Werdens zugeschrieben werden, da sie nicht zugleich sein und nicht sein kann, sondern zwischen dem Sein und Nichtsein herüber- und hinübergeht. So kommt ihr das Werden in allen seinen Formen zu, als Bewegung, Veränderung, Entstehen und Vergehen. Da sie aber doch als Nichtseiendes gefaßt wird, das als solches nirgends seine Stelle hat, so ist sie zugleich ein Stillstehendes, Unveränderliches, weder Entstehendes noch Vergehendes. Alle jene einander widersprechenden Prädicate, die der seienden Einheit beigelegt wurden, kommen auch ihr zu.

Offenbar nimmt Platon bei dieser Auseinandersetzung Sein und Nichtsein nicht als absolute, sondern als relative, einander ergänzende Bestimmungen. Denn daß ein schlechthin Nichtseiendes weder ein Gegenstand des Denkens noch des Redens sein könne, hatte schon Parmenides ausgesprochen [85]). Aber dieser Denker machte noch keinen scharfen Unterschied zwischen absolutem und relativem Nichtsein und sprach deshalb dem Einen jede Art von Bewegung und Veränderung ab, weil in dieser immer ein Wechsel von Sein und Nichtsein, die Vertauschung eines wirklichen Zustandes mit einem bis dahin noch unwirklichen, liegt [86]). Zenon und die Megariker hielten starr an dieser Ansicht fest und verwickelten sich dadurch in unauf-

lösliche Widersprüche mit der Erfahrung und gesunden Vernunft. Platon aber, der durch Sokrates auf das Fließende und Relative der meisten Begriffe hingewiesen war, erkannte bald, daß ein absolutes Nichts allerdings ein Unding, damit aber noch nicht die Möglichkeit negativer Urtheile überhaupt abgeschnitten sei. Er sah, daß in allen negativen Sätzen immer nur bestimmten Subjecten bestimmte Prädicate abgesprochen werden, das Sein selbst aber, das Urprädicat, ohne das man überhaupt nichts denken kann, gar nicht negirt werden könne. Aus diesem Gesichtspunkte erscheint das Nichtsein als ein ganz relativer Begriff, der in sich selbst immer schon ein positives Moment, eine Bestimmtheit enthält (omnis negatio est determinatio), weil nur einem schon anderweitig bestimmten Subjecte ein negatives Prädicat beigelegt werden kann. Umgekehrt enthält auch jedes einzelne, bestimmte Sein ein negatives Moment, und in jedem bejahenden Urtheile liegt ein verneinendes, da das Setzen eines bestimmten Prädicats zugleich die Ausschließung seines Gegentheils ist. Somit werden nun auch die Begriffe Werden und Vergehen noch schärfer als in der frühern Erörterung aufgefaßt. Das Werden ist nicht ein Übergang vom absoluten Nichts zum Sein, sondern von irgend einem einzelnen, bestimmten Nichtsein zu einem beschränkten, bestimmten Sein, und das Vergehen nicht eine Rückkehr aus dem Sein in das absolute Nichts, sondern ein Übergang von einem solchen beschränkten Sein zu einem relativen Nichtsein, oder genauer zu einem andern beschränkten Sein. Im Sophisten werden wir diese Gedanken weiter entwickelt finden.

Im Grunde wird aber doch dadurch, daß selbst dem nichtseienden Einen ein Sein zugeschrieben wird, die ganze Hypothese vernichtet, und mit Recht, weil sie eben in sich selbst eine ungereimte war und auf der Annahme eines undenkbaren, absoluten Nichts beruhte. Zugleich wird aber auch in diesem Abschnitte der letzte, noch zwischen dem Einen und Nichteinen bestehende Gegensatz aufgehoben; denn das Eine wird hier, wo es dem Andern oder Seienden als ein absolut Anderes gegenübertritt, selbst zum Andern, sodaß zwischen dem Einen und Andern gar kein Gegensatz mehr stattfindet. Durch die Negation in die Sphäre des endlichen Seins herabgezogen, steht es als Anderes neben Anderm.

Freilich kann eine solche Einheit, der nur ein beschränktes Sein zukommt, nicht jene allumfassende, unendliche, alles Sein in sich begreifende Monas, jenes höchste Princip des Maßes und der Form sein, wie die reale, absolute Einheit, von welcher in den vorigen Erörterungen gehandelt wurde. Platon stellt uns hier auf den Standpunkt des blos reflectirenden Verstandes, der bei dem Endlichen und Beschränkten verweilt und sich nicht zu dem Gedanken eines unendlichen, über allen Gegensatz erhabenen Urwesens zu erheben vermag, sondern überall nur einzelne, endliche und beschränkte Einheiten anerkennt, die daher stetem Wechsel und Wandel unterworfen sind.

Der sechste Abschnitt nimmt nun die Voraussetzung von dem Nichtsein des Einen in der größten Schärfe wieder auf. Insofern das Eine schlechthin keine Realität hat, sondern das Sein ihm als ein Anderes und durchaus von ihm Verschiedenes entgegensteht, müssen ihm alle so eben ihm beigelegten Bestimmungen wieder abgesprochen werden; nicht einmal ein Etwas, ein Dieses oder Jenes kann es genannt werden, weil es überhaupt nichts ist. Es ist das absolute Nichts, das schlechthin Wesenlose, von dem man sich weder Begriff noch Vorstellung machen, noch reden kann. Wie nun der fünfte Abschnitt dem zweiten entspricht, insofern in beiden dem Einen eine Reihe positiver Prädicate beigelegt wird, so entspricht dieser dem ersten, der ebenfalls mit der Unerkennbarkeit und Unbestimmbarkeit des Einen endigte. Sonach scheint diese kurze Erörterung, die noch immer von einer im Grunde schon widerlegten Hypothese ausgeht, eigentlich nur der Symmetrie wegen da zu sein, damit den vier Abschnitten des ersten Theils auch im zweiten die gleiche Zahl entspreche. Aber schwerlich hat sie blos diesen Zweck; vielmehr will Platon durch dieselbe noch einleuchtender darthun, daß keine Negation absolut, sondern jede nur relativ genommen werden dürfe, wenn nicht alles Denken und Reden aufhören solle, und daß am wenigsten das Eine, ohne welches weder ein einzelnes, bestimmtes Sein, noch Maß, Form und Gesetz denkbar ist, aus der Reihe unserer Begriffe hinweggedacht werden könne. Damit wird denn auch die Halbheit der vorher angedeuteten Ansicht noch mehr hervorgehoben, welche nur eine endliche und beschränkte Einheit kennt.

Aber noch bleibt zu erörtern, ob es überhaupt, wenn das Eine nicht sei, ein Anderes außer ihm geben könne und wie die einzelnen Theile dieses Andern sich zueinander verhalten. Diese Frage beantwortet der siebente Abschnitt.

Das Andere, ohne alle Einheit gedacht, kann man sich nur als eine ungeordnete Masse vorstellen, jener unbestimmten Vielheit ähnlich, von welcher im dritten Abschnitte die Rede war, als ein formloses Chaos, in welchem Alles trübe ineinander verschwimmt und nichts Einzelnes hervortritt. Sehr tiefsinnig wird dieses Chaos aus dem Begriffe des Andern oder Nichteinen abgeleitet, der, ganz rein aufgefaßt, der Begriff des absoluten Außersichseins, oder der unendlichen Differenz alles Seienden sein würde, sodaß nichts mit Anderm zur Einheit verbunden wäre, sondern Alles in eine unendliche Menge völlig verschiedener Elemente sich auflöste, deren jedes wieder in sich selbst eine gleiche Unendlichkeit darstellte. Wie nun aber früher die Vorstellungen von einer starren und in sich abgeschlossenen Einheit, von einer unbestimmten Vielheit, von einem absoluten Nichts, sich als leere Abstractionen ergaben, denen in der Wirklichkeit nichts entspricht, so wird hier nachgewiesen, daß auch die Vorstellung von einer Welt, aus welcher das Princip der Einheit hinweggedacht wird, eine unmögliche und sich selbst widersprechende sei [67]). Denn da nichts ohne Form und Grenze denkbar ist, so kann man sich von jenem wüsten Durcheinander nur so ein Bild entwerfen, daß man in demselben einzelne Elemente voneinander unterscheidet, also eine Theilung und Sonderung eintreten läßt. Auf diese Weise kann man nun dem Nichteinen ungefähr dieselben Bestimmungen beilegen, wie dem Einen; man kann die einzelnen Theile als gegeneinander begrenzt, als sich selbst ähnlich und gleich, allen andern aber unähnlich und ungleich, als werdend und vergehend, ruhend und bewegt denken. Da nun aber doch das Princip der Sonderung und Begrenzung, die Einheit, fehlt, so fallen alle jene Bestimmungen sofort wieder zusammen und erscheinen als bloße Phantasiegebilde. Ohne Einheit ist Alles nur Schein und einer Schattenwelt oder einem Traume voll unstät vorüberfliehender, immer wechselnder Bilder zu vergleichen. Die Schilderung dieser Welt des Scheins, wo sich Alles, was man einen Augen-

blick für Wahrheit und Wirklichkeit hielt, bei näherer Betrachtung als ein täuschendes Truggebilde ergibt, wo dem Betrachtenden alles Einzelne zerrinnt und verschwimmt und das Sein überall nur in seiner Auflösung, als ein stets und überall in sich zerfallendes erscheint, ist ebenso tief gedacht, als lebendig und mit fast anschaulicher Klarheit durchgeführt. Gewiß schwebte hier dem Platon zunächst des Demokritos Atomenlehre vor. Denn in jenem unendlichen Durcheinander nimmt er eine zahllose Menge von körperlichen Elementen (ὄγκοι) an, deren keiner eine Einheit, sondern jeder unendliche Vielheit ist. Diese Elemente erscheinen gegeneinander abgegrenzt, in der That aber sind sie ohne alle Grenze und haben weder Anfang, noch Mitte, noch Ende; denn jedem Anfang geht schon ein anderer Anfang vorher, jedem Ende folgt ein neues Ende, die Mitte hat immer wieder eine andere Mitte in sich. Sie scheinen bald größer, bald kleiner zu sein; aber auch Dies ist ein wesenloser Schein; denn das Kleinste unter ihnen ist schon unendlich groß, das Größte unendlich klein. Man glaubt oft in der Verwirrung Einzelnes zu erkennen, aber vergebens, denn ohne Einheit ist auch Einzelnes nicht erkennbar. Man meint Ähnlichkeit, Gleichheit und Zusammenhang unter den einzelnen Elementen zu entdecken, aber bei näherer Betrachtung findet man nichts als unendliche Verschiedenheit. Nie ist eine tiefer einschneidende Kritik jener Atomenlehre gegeben worden, die bei allem Anschein tiefer Philosophie doch nichts als ein Gewebe unklarer und unhaltbarer Vorstellungen ist. Doch paßt jene Schilderung auch noch auf eine andere Ansicht, auf den geistlosen Sensualismus, wie etwa der des Protagoras war, der über die Sphäre der Erscheinung sich nicht zu der Idee der absoluten Einheit und des absoluten Seins erheben kann. Als der positive Ertrag dieser Untersuchung aber stellt sich heraus, daß ohne Einheit nur ein Schein des Seins, kein wahres und wirkliches Sein möglich sei.

In der letzten Betrachtung läßt nun Platon auch diese lockere Scheinwelt wieder in sich selbst zerfallen. Denn selbst der bloße Schein der Einheit setzt die letztere schon voraus, wie das Bild den Gegenstand, den es darstellt; wo also keine Einheit ist, da ist auch nicht einmal ihr Schein möglich. Ebenso

wenig iſt, wie ſchon früher gezeigt wurde, eine Vielheit ohne Einheit denkbar; denn der Begriff der Vielheit beruht auf dem der Zahl und alſo der Einheit. Man kann ſich alſo auch nicht einmal ein Phantaſiebild oder eine Vorſtellung von Etwas machen, das der Einheit entbehrt, und wenn das Eine nicht iſt ſo iſt ein Anderes außer ihm ſchlechthin undenkbar. Mithin würde ohne Einheit eine völlige Vernichtung des Seins und Denkens eintreten. So iſt auch auf dem negativen Wege nach allen Seiten hin dargethan, daß Einheit die Grundbedingung alles Seins und Denkens ſei.

Alle jene Widerſprüche, welche wir im Laufe dieſer Erörterungen nach und nach hervortreten ſahen, werden noch einmal in den Schlußworten in der grellſten Weiſe nebeneinandergeſtellt, als wären ſie ſämmtlich ungelöſt geblieben. Wäre aber wirklich der langen und mühevollen Unterſuchung einziger Ertrag die troſtloſe Erkenntniß, daß es völlig gleichgültig ſei, ob es Einheit gebe oder nicht, und daß man in beiden Fällen der Einheit wie ihrem Gegentheil die entgegengeſetzteſten Prädicate mit gleichem Rechte beilegen und abſprechen könne, ſo hätten wir damit nur einen unauflöslichen, in ſechzehn verſchiedenen Wendungen, deren jede doch im Grunde Daſſelbe ſagt, ſich wiederholenden Widerſpruch [88]) gewonnen und ſtatt der ſehnlich erſtrebten Einheit wären wir auf ein leeres Nichts oder ein undenkbares Phantom gerathen. Aber ſo iſt es nicht; vielmehr ſind in dem Schlußworte, ungeachtet ſeiner negativen Faſſung, in der That alle in den einzelnen Abſchnitten gewonnenen poſitiven Wahrheiten faſt in der Weiſe eines Räthſels zuſammengefaßt. Niemand aber, der den Erörterungen des Parmenides mit Nachdenken gefolgt iſt, wird des Räthſels Löſung verfehlen. Denn in dem Worte, daß die Einheit, mag man ſie als ſeiend annehmen oder nicht, doch in beiden Fällen Alles zugleich ſei und auch nicht ſei, liegt einerſeits die feſte Überzeugung, daß das Eine allein Realität habe und das Gegentheil völlig undenkbar ſei, und daß ſelbſt, wer die Einheit des Seins ſyſtematiſch leugnen wollte, doch unwillkürlich immer wieder auf den Glauben an dieſelbe zurückkommen müßte; andererſeits wird dadurch auf den beſonders im fünften Abſchnitte entwickelten Unterſchied der unendlichen, über allem einzelnen Sein ſtehenden

und der relativen, bedingten Einheit, wie sie in dem endlichen und beschränkten Sein zur Erscheinung kommt, hingedeutet; denn während man der letztern ein (natürlich nur relatives) Nichtsein und eben deshalb auch ein Werden zuschreiben kann, steht die erstere ewig unwandelbar über dem Wechsel der Erscheinungen und umschließt die unendliche Fülle des Seins. In Wahrheit aber ist die in dem endlichen Dasein sich offenbarende Einheit von der unendlichen gar nicht verschieden; diese ist das Wesen, jene die Erscheinung, aber Wesen und Erscheinung sind Eins. Darum ist hinzugefügt, daß das Eine, gleichviel ob seiend oder nichtseiend, Alles zugleich zu sein scheine und auch nicht scheine. Wenn es dann ferner heißt, daß sowol das Eine wie das Andere, sowol jedes für sich als beide in Beziehung aufeinander, Alles sei und auch nicht sei, so ist damit das besonders im zweiten und dritten Abschnitt gewonnene Ergebniß ausgesprochen, daß das Eine von dem Andern oder Vielen gar nicht wesentlich verschieden sei. Denn wie die Einheit, wenn sie nicht ein abstracter, inhaltleerer Begriff bleiben soll, sich nothwendig zur Vielheit entfalten muß, so muß diese, wenn sie sich nicht in leeren, wesenlosen Schein auflösen soll, zur Einheit zurückgeführt werden. Sie ist selbst ihrem Wesen nach Einheit, wie diese in der Wirklichkeit als Vielheit erscheint. Aber hoch über diesem scheinbaren Gegensatze des Einen und Vielen, der nur der Welt der Erscheinungen angehört, steht gegensatzlos die höchste Einheit als höchste Realität und Princip alles Maßes wie aller Form.

Mit diesen bedeutenden Wahrheiten ist nun auch der Anfang zu einer Lösung jener schwierigen Fragen gemacht, welche Sokrates im ersten Theile noch nicht beantworten konnte. Nach einer die Vielheit nicht ausschließenden Einheit suchend, glaubte er diese in den Ideen oder den Einheiten, die dem Denken zu Grunde liegen, gefunden zu haben. Es ergab sich aber, daß seine Vorstellung von den Ideen noch nicht frei von Widersprüchen war, was darin seinen Grund hatte, daß er die ideale oder innere Welt zu scharf von der wirklichen oder äußern trennte und dieser höchstens eine, bald mehr bald weniger hervortretende Ähnlichkeit mit den Ideen zugestand. In dieser Ansicht lag ein Dualismus, der die Einheit des Denkens wie des Seins

aufhob und zuletzt dahin führen mußte, daß man es entweder ganz aufgab, das in den Ideen enthaltene innere Wesen der Dinge zu erforschen, oder doch gleich von vornherein so genügsam war, auf diesem Gebiete nicht nach objectiver Wahrheit zu streben, sondern nur subjective Meinungen aufzustellen, im Übrigen aber sich an die Thatsachen der Erfahrung und des Gefühls, als an das unmittelbar Gewisse hielt; eine Wendung, die ein misverstandener Platonismus wirklich später in dem halben Skepticismus der sogenannten neuen Akademie genommen hat. Indem nun Parmenides nachweist, daß in allem Sein Einheit sei, gibt er zugleich der Ideenlehre eine festere Grundlage, stellt die Einheit und Folgerichtigkeit des Denkens wieder her, rechtfertigt das Streben nach objectiver Wahrheit als ein wohlbegründetes und zeigt, daß es bei ernstlichem Bemühen wirklich zum Ziele führe. Denn alle Prädicate der Einheit lassen sich leicht auf die Ideen anwenden. Wie die Einheit sich zur Vielheit entfalten muß und mit dieser wesentlich Eins ist, so müssen auch die Ideen in der Wirklichkeit sich in einer unendlichen Mannichfaltigkeit von Erscheinungen offenbaren; wie aber über der Vielheit die Einheit ihr Wesen ungetheilt behauptet und die feste, allumschließende Grenze alles Daseins bildet, so bleibt auch das ewige Wesen der Ideen unverändert; in ihnen liegt das Maß aller Erscheinungen, durch sie gewinnt das Dasein Form und Einheit. Wie das ewige, in sich selbst ruhende Eine auch ein Thätiges und sich Bewegendes ist und sogar ein ewig Werdendes genannt werden kann, insofern es unaufhörlich aus sich selbst in die Erscheinung heraustritt, so wirken und walten auch die Ideen unaufhörlich lebenskräftig in dem ganzen Kreise des Daseins; sie sind in Allem, werden zu Allem, kehren aus Allem wieder in sich selbst, in ihr einfaches Wesen zurück, und überall erkennt man in ihnen die Wurzeln alles wirklichen Seins. So wenig die Einheit eine blos subjective Vorstellung ohne objective Wahrheit ist, so wenig sind die Ideen bloße Gedanken oder Begriffe, sondern die höchsten Realitäten und selbständig für sich bestehende Objecte unsers Denkens, die nicht erst durch das Denken eines einzelnen Geistes hervorgebracht werden, sondern alles Denkens wesentlichste Bedingungen sind. Wie endlich die absolute Einheit von der relativen, wie sie in der Er-

ſcheinung uns entgegentritt, ihrem Weſen nach nicht verſchieden iſt, ſo iſt auch die endliche Welt kein bloßer Schein und nirgends von den Ideen geſchieden, ſondern überall von ihnen durchdrungen und beherrſcht, und wie alle einzelnen Einheiten in der höchſten ſich vollenden, ſo haben alle Ideen in einer höchſten ihren Mittelpunkt. Deshalb ſind die Ideen ſo wenig, wie die Einheit, unſerer Erkenntniß entrückt, und das Beſtreben tieferer Denker, ihr Weſen zu ergründen und ihre gegenſeitigen Verhältniſſe und Wechſelwirkungen dialektiſch zu entwickeln, iſt kein leeres Spiel mit Formeln, ſondern die reinſte und vollkommenſte Thätigkeit des denkenden Geiſtes. So iſt mit der Einheit des Seins auch die des Denkens gewonnen, und die beiden Hauptgedanken, die ſchon in dem Gedichte des Parmenides ausgeſprochen waren, daß es ein ewiges, einiges, allumfaſſendes Sein gebe und daß das Gedachte dieſem Sein, als ſeinem einzig wahren Gegenſtande, gleich ſei, ſind gleichſam aus ihrem Nebel hervorgetreten und als ewige Grundwahrheiten der Philoſophie anerkannt.

Aber alle dieſe Folgerungen ſind in unſerm Dialoge noch nicht mit klaren Worten ausgeſprochen; er enthält alſo, wie geſagt, weder eine vollſtändige Darſtellung der Ideenlehre, noch auch eine Entwickelung ihrer Principien, ſondern nur die Grundlegung zu einer ſolchen, die eben darin beſteht, daß das Daſein einer höchſten Einheit mit unerſchütterlicher Gewißheit feſtgeſtellt iſt. Gewiß deutet der Dialog manche bedeutende Wahrheiten über das Weſen der Ideen und ihre Beziehungen an; aber er entwickelt ſie noch nicht zur vollen Klarheit, ſondern drückt ſie gleichſam ſymboliſch in einer Zeichenſchrift oder durch eine Reihe von Formeln aus, deren Anwendung hier noch nicht gelehrt wird. Dabei iſt auch nicht unbeachtet zu laſſen, daß der Dialektik unſers Dialogs noch ein weſentliches Moment fehlt, nämlich das pſychologiſche, oder die Darſtellung des denkenden Geiſtes, wie er im ſtufenweiſen Fortgange immer mehr Ideen in ſich aufnimmt, ſie immer reiner entwickelt, aufeinander bezieht und miteinander verknüpft. Deshalb iſt auch die Löſung der beim Denken des Einen und Vielen ſich ergebenden Widerſprüche hier nur eine äußerliche und vorläufige; gründlich kann ſie erſt erfolgen, wenn man das Weſen des Geiſtes tiefer erkennen lernt,

in welchem alle jene Gegensätze ausgeglichen sind, am vollständigsten in dem vollkommensten, das ganze All durchdringenden göttlichen Geiste, annäherungsweise aber auch schon in dem vollkommen entwickelten Menschengeiste. Denn der denkende Geist kann eine unberechenbare Fülle von Anschauungen und Begriffen in sich aufnehmen und sie zu Systemen verknüpfen, er beherrscht den mannichfaltigsten Stoff und gibt ihm durch seine allgemeinen Ideen Form und Grenze, behauptet aber dabei sein einfaches und ungetheiltes Wesen; er weilt ruhig betrachtend über dem Wechsel der vorüberfliehenden Erscheinungen, ist dabei aber immer thätig und lebendig; er findet in der Natur zuerst ein Fremdes und von ihm Verschiedenes, erkennt aber bei tieferm Nachdenken in derselben überall Verwandtes, das seinen eigenen Formen und Gesetzen entspricht; er wird sich selbst gleichsam ein Anderer, indem er über sich nachdenkt und sich als denkendem Subjecte sich selbst als gedachtes Object gegenüberstellt; aber auch in dieser Theilung bleibt er immer derselbe, und Subject und Object sind in ihm wesentlich Eins. So verknüpft schon der einzelne Geist in sich die Gegensätze zur Einheit; erheben wir uns aber zu der Idee des ewigen und unbedingten Geistes, so ahnen wir eine völlige Aufhebung alles Gegensatzes und erblicken Einheit und Harmonie, wo die Erfahrung uns nur Widersprüche und unendliche Verschiedenheit zeigt. Wir sahen im Theätetos die Anfänge einer solchen Betrachtung des denkenden Geistes, die aber in demselben Moment abbrach, wo man eben weitern Aufschlüssen über die Ideen entgegensah; in der mit Phädros anhebenden Reihe von Dialogen, namentlich in diesem unvergleichlichen Gespräche selbst und im Phädon, wird uns das wahre Wesen der Ideen in dem tiefen und klaren Spiegel des gottverwandten Geistes gezeigt werden; deshalb stellen diese Dialoge eine höhere Stufe der platonischen Philosophie dar und enthalten reichere Schätze der tiefsten Erkenntniß als der Parmenides.

Unverkennbar liegen auch in den acht Abschnitten des zweiten Theils unsers Gesprächs, wie in dem ersten, die Keime und Andeutungen ebenso vieler verschiedener Weltanschauungen, von denen sich die meisten früher oder später zu bestimmten Systemen ausgebildet haben. Die absolute Unbestimmbarkeit

und Unerkennbarkeit des Einen, die selbst das Prädicat des Seins von ihm ausschließt, bezeichnet den Standpunkt des Neuplatonismus, der in gleicher Weise seiner höchsten Substanz jedes Prädicat abspricht und nur ein inneres, mystisches Schauen derselben, in Folge einer von oben kommenden Erleuchtung, für möglich hält. Die Ansicht, welche aus der Ureinheit eine unzählige Menge einfacher und untheilbarer Einheiten hervorgehen läßt, deren jede einen bestimmten Kreis des Daseins beherrscht, enthält die ersten Umrisse der tiefsinnigen Leibnitz'schen Monadenlehre, deren Zeit noch keineswegs vorüber ist. Verbindet man damit noch die vermittelnde Theorie von dem ewigen Werden des Einen und von seiner steten Bewegung, die aber, da es dabei immer sich selbst gleich bleibt, ebensowol als ewige Ruhe angesehen werden kann, so hat man den Standpunkt des echten Platonismus und seiner Lehre von den allwirksamen, alles Leben schaffenden und beherrschenden, allem Dasein Form und Grenze setzenden göttlichen Ideen. In der dritten Ansicht, die, von der Betrachtung der Vielheit ausgehend, in derselben überall das Eine aufsucht, erst in der Individualität die abstracte, an sich seiende Einheit wirklich und lebendig werden läßt und vom Größten bis zum Kleinsten überall in der Welt schon geformten und begrenzten Stoff erblickt, liegen die Grundzüge der aristotelischen Weltanschauung. Jene strengste Auffassung der Einheit endlich, welche außer derselben keine andere Substanz anerkennt und alles Einzelne in ihr aufgehen und verschwinden läßt, ist eine Ahnung des großartigen Pantheismus des Spinoza, des einzigen Systems, das diesen Namen ganz verdient. Unter den Theorien, welche von dem Nichtsein des Einen ausgehen, glauben wir in der ersten, welche das Dasein der Einheit nicht schlechthin leugnet, aber vorläufig auf sich beruhen und sie endlich nebst dem Andern oder der äußern Welt als ein gleich dieser beschränktes und am Nichtsein wie am Sein Antheil habendes Wesen gelten läßt, den Standpunkt jenes noch in vielen Kreisen vorherrschenden Deismus zu erkennen, welchem Gott nichts als der abstracte Gedanke eines neben und außer allem wirklichen Dasein liegenden, also ebenfalls beschränkten höchsten Wesens ist, das in seiner Zurückgezogenheit die Welt nicht unmittelbar schaffen und gestalten, sondern nur durch Ver-

mittelung natürlicher Ursachen und Gesetze regieren kann. Von dieser Ansicht ist kein allzu großer Schritt mehr zu dem bewußten Atheismus, der im zweiten Abschnitte der zweiten Hypothese angedeutet wird; doch war es der neuesten Zeit vorbehalten, diese, den ewigen Gesetzen der Vernunft nicht weniger, als dem natürlichen Gefühl Hohn sprechende Ansicht in ihrer ganzen ärgerlichen Nacktheit hervortreten zu sehen. In jener Weltanschauung, welche das Sein des Einen aufhebt, dabei aber doch die Welt der Erscheinungen in ihrer unendlichen Vielheit bestehen läßt und in derselben wol auch noch ein Schattenbild der Einheit anerkennt, fanden wir einerseits den ungebildeten und unwissenschaftlichen Sensualismus und Materialismus, wie ihn Protagoras lehrte, und wie er im Wesentlichen noch heutzutage, wenn auch mit fremden Elementen versetzt, vielfach gefunden wird, andererseits die Anfänge der Atomenlehre wieder. Alle diese Ansichten laufen zuletzt in den am Schluß angedeuteten, an allem Dasein verzweifelnden Nihilismus aus, der allerdings noch nie als System aufgestellt, aber der nothwendige Endpunkt aller jener Theorien ist, welche einer höchsten, alles Dasein durchdringenden Einheit entbehren zu können meinen.

Am sichersten scheint es, dem Parmenides seinen Platz zwischen dem Theätetos und Sophisten anzuweisen. Denn an vielen Stellen setzt er die in dem erstern dieser Dialoge gewonnenen Ergebnisse voraus, begründet sie tiefer und bildet sie in derselben Weise weiter aus, wie er selbst seine Ergänzung und Fortbildung im Sophisten findet. Der Theätetos enthält, wie wir sahen, eine Fundamentalphilosophie; er stellt die unerläßlichen Vorbedingungen des Philosophirens auf, weist der Philosophie das Reich des Wissens als ihre eigentliche Sphäre an und sondert dasselbe, indem er die allmälige Erhebung des denkenden Geistes von Anschauungen und Vorstellungen zu allgemeinen Begriffen darstellt, durch scharfe Grenzen von der Wahrnehmung und richtigen Vorstellung ab. Überdies bewegt sich dieser Dialog vorzugsweise auf dem Felde der Quantitätsbegriffe. Dagegen führt der Parmenides uns schon tief in die Philosophie selbst hinein und entwickelt mit dialektischer Schärfe die Grundbegriffe der Logik und Metaphysik, während der Theätetos erst die Möglichkeit, sowie die Entstehung und allmälige

Ausbildung allgemeiner Begriffe in der Seele nachweist. Beide Dialoge stellen dem schwankenden Sensualismus, der sich gedankenlos dem bunten Wechsel der Erscheinungen hingibt, die feste Gediegenheit eines gründlichen, nach Einheit strebenden Wissens entgegen; aber dieselbe erscheint im Theätetos noch ganz subjectiv in der Form des allgemeinen Begriffs, im Parmenides zugleich subjectiv und objectiv, als Idee oder ideale Einheit des Denkens und als reale Einheit, als eine Geist und Welt durchdringende und beherrschende Macht. Grade dieselben Begriffe, die dort aus einer höhern, die Eindrücke der einzelnen Sinne vergleichenden und zur Einheit zusammenfassenden Anschauung abgeleitet wurden, Sein und Nichtsein, Einheit und Vielheit, Identität und Differenz, Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, Gleichheit und Ungleichheit, werden hier bereits vorausgesetzt, erklärt und ihre gegenseitigen Verhältnisse und Beziehungen entwickelt. Dort wurde gezeigt, daß die Ansicht des Protagoras und der Herakleiteer von der unaufhörlichen Bewegung aller Dinge die Möglichkeit des Denkens und Besprechens der Gegenstände aufhebe und, indem sie außer der momentanen Empfindung keine Erkenntniß bestehen lasse, nicht einmal zu der Bildung von Zahl- und Verhältnißbegriffen und zu der Anerkennung einzelner, von andern bestimmt unterschiedener Gegenstände gelange. Derselbe Gedanke wird im Parmenides viel tiefer aufgefaßt durch die Nachweisung, daß ohne die Annahme einer unwandelbaren, nur sich selbst gleichen Einheit weder ein einzelner Gegenstand noch irgend ein Verhältniß desselben, am wenigsten eine Zahl gedacht werden könne und daß nicht einmal die Vielheit ohne Einheit denkbar sei. Aber der entschiedenste Fortschritt des Platon im Parmenides liegt in der richtigern Fassung der Begriffe Werden und Bewegung, die hier nicht mehr, wie noch im Theätetos, als absolute Gegensätze des Seins und der Ruhe erscheinen, sondern mit diesen durch das Zwischenglied eines momentanen, außer der Zeit liegenden Überganges von einem entgegengesetzten Zustande in den andern vermittelt werden. Dabei wird die im Theätetos aufgestellte und ausführlich entwickelte Eintheilung der Bewegung, in Ortsbewegung und qualitative Veränderung, hier vorausgesetzt und daher nur in aller Kürze berührt. Der Parmenides macht zuerst einen An-

fang mit der Widerlegung der Einseitigkeiten des Eleatismus und der ihm verwandten megarischen Lehre, eine Aufgabe, die sich Platon schon im Kratylos und Theätetos gestellt, ihre Lösung aber spätern Gesprächen vorbehalten hatte. Die doppelte Bedeutung des Nichtseins, welche hier namentlich bei der zweiten Hypothese immer klarer hervortritt, wird im Theätetos nur einmal (S. 188) im Vorübergehen angedeutet, aber nicht weiter verfolgt. Dagegen wird der wichtige Unterschied zwischen der quantitativen und idealen Totalität (πᾶν und ὅλον), der im Theätetos so gründlich entwickelt wurde, hier als ein sich von selbst verstehender angenommen und angewendet, um die metaphysische Einheit von der arithmetischen zu unterscheiden. Auch die im Kratylos und Theätetos nachgewiesene Abhängigkeit der Worte von den Begriffen liegt hier allen einzelnen Erörterungen zu Grunde, indem überall das Denkbare und Erkennbare dem durch Worte Ausdrückbaren gleichgestellt, das Unerkennbare aber als ein Unaussprechliches bezeichnet wird. Endlich ist auch die Lehre von den Ideen selbst, die im Kratylos dem Sokrates noch wie ein Traumgesicht erschienen und auch im Theätetos erst gegen das Ende hin in ziemlich unsichern Umrissen auftauchen, im Parmenides schon zu einem, wenn auch noch nicht recht zusammenhängenden und nicht ganz von Widersprüchen freien Systeme fortgebildet. Die im Theätetos angeregte, aber nicht vollständig beantwortete Frage, ob das einfache, untheilbare Wesen der Ideen in den Elementen des Begriffs oder in seinem concreten Gesammtinhalt liege und ob die Ideen wegen ihrer Untheilbarkeit auch unerkennbar seien, findet hier in den Erörterungen über die reale Einheit, die zugleich der Anfang und das letzte Ziel, Grund und Mittelpunkt alles Seins und, ungeachtet ihres einfachen und untheilbaren Wesens, dennoch erkennbar und Gegenstand des Denkens und Redens ist, eine genügendere Beantwortung. Auch in der Form hält der Parmenides, dessen zweiter, streng philosophischer und alles äußern Schmuckes entbehrender Theil so sehr gegen die Farbenfrische und anschauliche Charakteristik des ersten absticht, ganz scharf die Mitte zwischen der lebensvollen Plastik des Theätetos und der farblosen Nüchternheit des Sophisten.

Dagegen werden wir in diesem Dialoge unsern Platon bereits auf einer höhern Stufe der Erkenntniß, als im Parmenides sehen, wie sich bei der nähern Betrachtung desselben ergeben wird. Für jetzt mögen wenige Andeutungen über diesen Punkt genügen. Während im Parmenides, wenigstens in seinem wichtigsten Theile, noch die zenonisch-megarische, dialektische Methode vorherrscht, die Platon damals wahrscheinlich selbst noch als maßgebend für die Entwickelung der philosophischen Grundbegriffe ansah, ist dieselbe im Sophisten völlig aufgegeben und hat jener eigenthümlichen, in den spätern Dialogen zu so großer Meisterschaft fortgebildeten platonischen Dialektik Platz gemacht, deren Grundzüge schon hier mit großer Schärfe und Klarheit hervortreten. Der Begriff des Seins wird im Parmenides so angenommen, wie ihn die Eleaten auffaßten, und in seinen verschiedenen Beziehungen zum Einen dargestellt, aber sein concreter Inhalt wird noch nicht entwickelt; er erscheint daher mehr als abstracte Formel, höchstens als Symbol einer tiefern Wahrheit; im Sophisten dagegen wird dem Sein ein ganz positiver Inhalt beigelegt, indem es als das Wirksame oder Wirkungsfähige bestimmt, das höchste und vollkommenste Sein aber in dem Wesen des denkenden und schaffenden Geistes gefunden wird. Die blos relative Bedeutung des Nichtseins und sein Verhältniß zum Sein wird im Parmenides noch in mehr oder weniger dunklen Formeln und in negativer Weise als eine Wahrheit ausgesprochen, die, dem Anschein nach, nicht mehr Berechtigung hat, als ihr Gegentheil; im Sophisten wird sie mit großer Klarheit als eine philosophische Grundwahrheit aufgestellt und der Lehre der Eleaten und Megariker, die nur von einem absoluten Sein und Nichtsein wissen wollten, entgegengesetzt. Während im Parmenides die eleatische Lehre noch nicht eigentlich angegriffen, sondern im Wesentlichen beibehalten, nach allen Seiten hin entwickelt und nur in einzelnen Punkten über sich hinausgeführt wird, bringt Platon im Sophisten zuerst in den Mittelpunkt derselben ein, weist ihre ersten Grundsätze als irrig oder doch einseitig nach und stellt sie mit andern, ebenso einseitigen Geistesrichtungen, über welche er dort mit dem weitesten und freiesten Umblick urtheilt, in eine Reihe. Bei der Abfassung des Parmenides gab er sich ganz dem tiefen und

überwältigenden Eindrucke hin, den das tiefsinnige Lehrgedicht des großen Eleaten auf ihn gemacht hatte, und der ganze Dialog ist ein Nachhall jener frischen, durch die dort in dunklen, ahnungsvollen Worten niedergelegten neuen und kühnen Wahrheiten in ihm entzündeten Begeisterung; diese Begeisterung ist im Sophisten zwar noch nicht erloschen, aber einer kühlern Betrachtung gewichen, indem Platon die absoluten Behauptungen der Eleaten durch die scharfe Begriffsbestimmung der sokratischen Methode zu beschränken und auf ihr rechtes Maß zurückzuführen sucht. Die schwierige Aufgabe, welche Sokrates im ersten Theil des Parmenides aufstellt, die gegenseitigen Beziehungen verschiedener oder entgegengesetzter Ideen zu entwickeln, ohne sie miteinander zu verwechseln und zu vermischen, wird im zweiten Theile unsers Dialogs nur andeutungsweise, klarer und befriedigender im Sophisten gelöst, dessen eigentlicher Kern in der Lehre von der Zusammengehörigkeit und Gemeinschaft der allgemeinen Begriffe besteht. Überhaupt erscheinen die Ideen der Sache nach hier in einem viel klarern Lichte, als im Parmenides. Auch der philosophische Ausdruck hat im Sophisten, im Vergleich mit unserm Dialog, bedeutend an Schärfe und Sicherheit gewonnen. So zeigt uns der Parmenides die ersten, noch nicht ganz selbständigen Anfänge, der Sophist die reifere Vollendung der platonischen Dialektik, insofern sie sich an der Lösung streng philosophischer Aufgaben versuchte.

Unter den Erklärern des Platon hat allein Ast, und auch dieser nur als beiläufig hingeworfene Vermuthung, dieselbe Ansicht über das Verhältniß des Parmenides zum Sophisten aufgestellt; mehr neigt auch er sich zu der Meinung hin, daß unser Dialog erst nach dem Sophisten und Staatsmann, als eine Ergänzung der dort und im Theätetos enthaltenen Dialektik, geschrieben sei. Ähnlich urtheilen K. F. Hermann, der im Parmenides die Vollendung der im Sophisten begonnenen Widerlegung des eleatischen Systems erblickt, und Zeller. Nach dem genannten Dialog setzen ihn auch Stallbaum und Brandis; doch kommt, wie es mir scheint, bei dieser Annahme der Sophist nicht zu seinem Rechte und die höhere Stufe, die er in der allmäligen Ausbildung der Lehre Platon's im Verhältniß zu m

Parmenides einnimmt, wird nicht nach Verdienſt gewürdigt. Nach Stallbaum, der im Parmenides, wie wir ſahen, nicht ſelten mehr oder Anderes findet, als in den Worten liegt, enthält der Dialog eine Vermittelung und theilweiſe berichtigende Fortſetzung des im Theätetos gewonnenen Ergebniſſes, daß das Wiſſen weder Wahrnehmung, noch richtige Vorſtellung ſei, und der im Sophiſten gegen die eleatiſche, nur im abſoluten Sein Wahrheit anerkennende Anſicht gerichteten Polemik. Dabei iſt aber überſehen, daß die Bekämpfung des Eleatismus im Sophiſten viel tiefer in den Kern und Mittelpunkt dieſer Lehre eindringt, als im Parmenides, und daß an die Stelle der zwiſchen ganz verſchiedenen Vorſtellungen ſchwankenden Anſicht von den Ideen, die hier dem Sokrates in den Mund gelegt wird, im Sophiſten bereits eine viel feſtere und klarere Erkenntniß getreten iſt, welcher die dialektiſchen Erörterungen des Parmenides unverkennbar zu Grunde liegen. Zeller führt zur Begründung ſeiner Meinung, daß der Parmenides erſt nach dem Sophiſten und Staatsmann geſchrieben ſei, zuerſt an, daß die im Sophiſten bewieſene Unmöglichkeit der Vorſtellung des abſolut Nichtſeienden im Parmenides nicht Reſultat, ſondern Vorausſetzung der meiſten Schlußreihen ſei, daß ferner im Parmenides das Nichtſeiende in ſeinem Verhältniß zur Idee metaphyſiſch begründet, im Sophiſten der Begriff deſſelben nur formal-logiſch zergliedert werde, daß auch in dieſem Dialog nur das Zuſammenſeinkönnen, nicht, wie im Parmenides, die wirkliche Einheit oder Gemeinſchaft der Gegenſätze gelehrt und das ſubſtantielle und accidentelle Sein und der richtige Begriff der Differenz (Θάτερον), zwei im Sophiſten nachgewieſene und erklärte Punkte, im Parmenides vorausgeſetzt werden, daß endlich auch die Methode dieſes Dialogs in der Hauptſache über die im Sophiſten und Staatsmann hinausgehe. Aber die Undenkbarkeit eines abſolut Nichtſeienden hatte ſchon Parmenides ſelbſt gelehrt, weshalb ſie natürlich in unſerm Dialog vorausgeſetzt werden mußte; im Sophiſten geht Platon viel weiter, indem er den Begriff des Nichtſeins, den die Eleaten unbedingt verwarfen, im graden Gegenſatze zu ihnen wiederherſtellt, ihm aber nur eine relative Geltung zuſchreibt. Das Verhältniß des Nichtſeienden zur Idee aber wird im Parmenides nur in einer

Reihe von Formeln angedeutet, im Sophisten dagegen mit einer tief eindringenden Dialektik, die ebensowol metaphysisch als logisch genannt werden kann, klar und bestimmt dargestellt, was eben nur durch die vorangegangene Nachweisung der lediglich relativen Geltung des Nichtseins möglich war. Die innere Gemeinschaft der Gegensätze ferner wird im Parmenides so wenig gelehrt, wie im Sophisten; doch ist Platon der Erkenntniß derselben in diesem Dialog einen guten Schritt näher gekommen, weil er einen klarern Begriff vom Sein gewonnen und als das höchste Sein das Wesen des reinen, ewigen Geistes erkannt hat. Dieses wahrhaft substantielle Sein wird im Parmenides noch nicht als solches anerkannt oder bezeichnet, auch schwankt hier der Begriff des Andern noch sehr zwischen verschiedenen Bedeutungen hin und her, indem darunter bald die Vielheit, bald die Differenz, bald das absolute Außereinander der Materie verstanden wird, wogegen im Sophisten das Andere nur als Gegensatz der Identität, also als Bezeichnung der Differenz gebraucht, der Begriff desselben aber als ein Grundbegriff der Logik in aller Schärfe hingestellt und als nothwendige Folge des relativen, alles Andere von sich ausschließenden, also ein Nichtsein einschließenden Seins der einzelnen Gegenstände dargethan wird. Wie endlich die Methode im Sophisten viel vollkommener, durchgebildeter und eigenthümlicher ist, als im Parmenides, glauben wir im Vorigen nachgewiesen zu haben. Deshalb können wir auch Zeller's Meinung nicht beitreten, daß unser Dialog die vom Platon nach der Darstellung des Sophisten und Staatsmannes verheißene Schilderung des Philosophen sei; denn gewiß würde er doch in diesem abschließenden Dialog, hätte er ihn überhaupt geschrieben, die Methode, die er in jenen beiden Gesprächen befolgt, beibehalten und sie nicht mit einer ganz andern, nicht einmal ihm selbst angehörigen vertauscht haben. Überdies enthält unser Dialog nur Anfänge und Grundlagen der Dialektik, wogegen der im Sophisten und Staatsmann genommene Anlauf ganz andere, positivere Ergebnisse über das Wesen der Ideen erwarten ließ. Auch Brandis [89]) nimmt den Parmenides als eine weitere Entwickelung der dialektischen Erörterungen im Sophisten, indem er bemerkt, erst nachdem die Annahme einfacher Principien der Erkenntniß,

wie der Veränderung der Dinge als nothwendig nachgewiesen sei, habe die Frage nach ihrer nähern Bestimmung völlig begriffen werden können; wie nun der Sophist den ersten Versuch enthalte, die Lehre von der Verknüpfung der Begriffe einzuleiten, so habe Platon im Parmenides unternommen, die allgemeinsten Begriffe und ihr Gegentheil, beides an sich und in Beziehung auf das Andere, antinomisch zu betrachten. Aber grade, weil der Parmenides die bei der Verbindung der allgemeinsten Begriffe hervortretenden Antinomien nur nebeneinander stellt, ohne sie ausdrücklich aufzulösen, der Sophist dagegen jene Verknüpfung, nachdem mit der Antinomie des Seins und Nichtseins alle andern überwunden sind, ganz positiv und klar hinstellt, erscheint der letztere Dialog als der reifere und vollkommenere.

Einen ganz andern, mit Recht von den Spätern verlassenen Weg schlug Schleiermacher ein, indem er den Parmenides in eine viel frühere Zeit versetzte und ihn als drittes Glied einer Trias ansah, deren andere Glieder der Phädros und Protagoras bilden. Denn wenn der Phädros begeistert und bewundernd den philosophischen Trieb und sein Organ, die Dialektik, preise, der Protagoras dagegen, künstlich Äußeres und Inneres verknüpfend, den philosophischen Trieb und sophistischen Kitzel darstelle, so vollende der Parmenides, was der Protagoras begonnen, als dessen Ergänzung und Gegenstück. Dort werde der philosophische Trieb als mittheilend, hier in Beziehung auf das der Forschung vorangehende eigene Denken betrachtet, und während der Protagoras an die richtige Eintheilung der Begriffe anknüpfe, werde die philosophische Übung im Parmenides an der Lehre von der Gemeinschaft der Begriffe vorgenommen, weil nur durch Gemeinschaft, nicht durch Zertheilung die Erkenntniß wirklich könne erweitert werden. Der Parmenides sei also, gleich jenen beiden andern Dialogen, ein Jugendwerk des Platon und zeige dieselbe Jugendlichkeit in Form und Gedanken, wie jene, doch nehme man in demselben mehr geschichtliche Kenntniß der Wissenschaft und vielseitigere Übung war. Gewiß ist unter den Irrthümern, zu welchen sich Schleiermacher durch seine vorgefaßte Meinung über die Abfassungszeit des Phädros verleiten ließ, diese völlig verfehlte Auffassung des Parmenides keiner

der geringsten. Denn wer könnte doch wol zwischen dem noch ganz sokratisch gehaltenen, lediglich auf dem Boden der Ethik sich bewegenden, dabei in der Form ebenso jugendlich heitern, als künstlerisch abgerundeten Protagoras, der überdies die Erkenntnißtheorie dieses Sophisten, also den eigentlichen Mittelpunkt seiner Lehre, noch ganz aus dem Spiele läßt, und zwischen dem männlich ernsten, strengen, dialektischen Parmenides irgend eine Verwandtschaft, ja auch nur einen Berührungspunkt auffinden? Daß in beiden der philosophische Trieb dargestellt wird, ist doch wenig genug gesagt und läßt sich mit gleichem Rechte von allen platonischen Dialogen sagen; dagegen fehlt im Parmenides gänzlich der Gegensatz jenes höhern Strebens, die Schilderung der sophistischen Scheinweisheit, sodaß wol kaum in der ganzen Reihe der platonischen Dialoge zwei einander weniger ähnliche aufzufinden sind. Daß aber im Phädros sowol die Dialektik, als die Ideenlehre auf einer weit höhern Stufe stehen, als im Parmenides und selbst noch im Sophisten und Staatsmann, werden wir bei Besprechung dieses Dialogs nachweisen.

Daß der Parmenides nebst den drei übrigen dialektischen Dialogen eine Frucht der megarischen Studien unsers Platon sei, wird jetzt wol allgemein angenommen. Doch folgt daraus nicht, daß er auch zu Megara geschrieben sei. Ist der Theätetos, wie wir aus mehren Gründen annehmen zu müssen glaubten, erst während oder nach der ägyptischen Reise abgefaßt, so wird der Parmenides nebst seinen beiden Nachfolgern demselben Zeitabschnitte angehören, mag man nun annehmen, daß Platon auf dieser Reise an irgend einem Orte, an dem er etwa länger verweilte, Ruhe und Muße zur Abfassung dieser Gespräche fand, oder, was wir lieber glauben möchten, daß er zwischen dieser und der ersten sicilischen Reise einige Zeit in Athen sich aufhielt, um die eingesammelten Wissensschätze zu verarbeiten und zugleich die schon früher, vielleicht in Umrissen, entworfenen dialektischen Dialoge auszuführen. Die sicilische Reise mag ihn dann in der That verhindert haben, dem Sophisten und Staatsmann noch den Philosophen hinzuzufügen. Wenn aber Stallbaum annimmt, daß der Parmenides, wegen der in demselben überall hervortretenden genauen Bekanntschaft

mit der Lehre der Pythagoreer, erst nach der Rückkehr Platon's von der ersten sicilischen Reise könne geschrieben sein, so ist dagegen zu erinnern, daß Platon, der es nicht zu verschweigen pflegt, wenn eine ihm früher unbekannte Geistesrichtung mächtig und entschieden auf ihn einwirkte, auch hier der Pythagoreer ausdrücklich würde gedacht haben, wenn er sie genauer kennen gelernt hätte. Denn die allerdings hier und da vernehmbaren Anklänge an die pythagoreische Ansicht von der Einheit, deren Grundzüge dem Platon schon durch Kebes und Simmias bekannt sein konnten, beweisen nichts für eine tiefere Kenntniß der pythagoreischen Lehre, die vielmehr erst im Phädros, Phädon und Philebos, also nach der Rückkehr aus Sicilien, bestimmter hervortritt.

Parmenides, oder das Eine.

Zenon, Sokrates, Parménides, Aristóteles, Képhalos, Adeimántos, Glaukon, Pythodóros, Antiphón. [1])

Kephalos erzählt:

126 Als wir aus unserer Heimat Klazómenä nach Athen gekommen waren, trafen wir auf dem Markte auf den Adeimantos und Glaukon. Willkommen, sagte Adeimantos, indem er mich bei der Hand faßte, lieber Kephalos, und wenn du Etwas wünschest, was Athen bietet und was in unserm Vermögen steht, so rede.

Allerdings, sagt' ich, bin ich eben in der Absicht gekommen, eine Bitte an euch zu thun.

Sprich sie aus, versetzte er.

Wie hieß denn, sagt' ich, euer Bruder von der Mutter her? Denn ich kann mich nicht besinnen. Er war wol noch ein Knabe, als ich, früher von Klazomenä kommend, mich hier aufhielt; seitdem aber ist es schon lange her. Sein Vater hieß, denk' ich, Pyrilámpes.

Allerdings, sagte er, und dieser Antiphón. Aber was veranlaßt dich besonders zu dieser Frage?

Diese hier, sagt' ich, sind meine Mitbürger, große Weisheitsfreunde, und haben gehört, daß dieser Antiphon oft mit einem gewissen Pythodóros [2]), einem Freunde Zenon's, zusammentraf und die Gespräche, die einmal Sokrates und Zenon und Parmenides führten, nachdem er sie oft vom Pythodoros hörte, im Gedächtniß hat.

Ganz richtig, sagte er.

Dieſe wünſchen wir nun, ſagt' ich, genau zu hören.

Das hat keine Schwierigkeit, verſetzte er, denn in ſeinen erſten Jünglingsjahren hat er ſie ſich wohl eingeprägt, während er ſich jetzt, nach dem Beiſpiele des Großvaters, deſſen Namen er führt, viel mit der Reitkunſt [3]) beſchäftigt. Gehen wir aber, wenn es nicht anders iſt, zu ihm, denn eben ging er von hier nach Hauſe; er wohnt aber in der Nähe, in Melite [4]).

So machten wir uns auf und trafen den Antiphon zu Hauſe, 127
wie er einem Schmiede einen Zaum übergab, ihn in Stand zu ſetzen. Als er aber dieſen abgefertigt, ſagten ihm ſeine Brüder, was uns zu ihm führe, und er erkannte mich von meinem erſten Aufenthalte her wieder und bewillkommnete mich. Und als wir ihn jene Unterredung uns mitzutheilen baten, machte er anfangs Schwierigkeiten, denn es ſei eine ſchwere Aufgabe, dann aber berichtete er ſie uns.

Er ſagte aber, der Erzählung des Pythodoros zufolge ſeien einmal Zenon und Parmenides zu den großen Panathenäen [5]) gekommen. Parmenides nun ſei ein Hochbejahrter geweſen, ganz ergraut, doch ſchön und ſtattlich anzuſchauen, etwa gegen fünfundſechzig Jahre alt; Zenon aber habe damals beinahe vierzig Jahre gezählt, von hohem Wuchſe und angenehmem Äußern, einſt, ſage man, der Liebling des Parmenides. Sie ſeien aber, fuhr er fort, beim Pythodoros, außerhalb der Mauern, im Kerameikos [6]), eingekehrt. Dahin ſeien auch Sokrates und viele Andere mit ihm gekommen, begierig die Schriften Zenon's vorleſen zu hören, denn dieſe Männer haben ſie damals zuerſt mitgebracht, Sokrates aber ſei zu der Zeit noch ſehr jung [7]) geweſen. So habe nun Zenon ſelbſt ſie ihnen vorgeleſen, Parmenides aber grade außerhalb des Hauſes ſich befunden. Und die Vorleſung der Geſpräche ſei ziemlich beendigt geweſen, als Pythodoros ſelbſt, wie er ſagte, und mit ihm Parmenides und Ariſtoteles, der ſpäter zu den Dreißigen gehörte, eingetreten ſeien, ſodaß ſie von der Schrift nur noch Weniges vernommen; doch er ſelbſt habe ſie ſchon früher vom Zenon vorleſen gehört.

Nachdem nun Sokrates die Vorleſung mit angehört, habe er gebeten, die erſte Vorausſetzung des erſten Buches noch einmal vorzuleſen, und als das geſchehen ſei, habe er geſagt: Wie

meinſt du Das, lieber Zenon? Wenn das Seiende ein Vieles ſei, müſſe es demnach zugleich ein Ähnliches und Unähnliches ſein. Das ſei aber nicht möglich; denn es ſei nicht möglich, daß das Unähnliche ähnlich, noch das Ähnliche unähnlich ſei. Meinſt du es ſo, Zenon?

So mein' ich's, habe Zenon geſagt.

Nicht wahr alſo, wenn es unmöglich iſt, daß das Unähnliche ähnlich und das Ähnliche unähnlich ſei, iſt's auch unmöglich, daß ein Vieles ſei? Denn wenn es ein Vieles gebe, ſo führe Das zu Unmöglichem. Iſt Das, worauf deine Unterſuchungen hinaus wollen, etwas Anderes, als gegen die allgemeine Anſicht durchzufechten, daß es kein Vieles gibt? Und hältſt du nicht jedes der Bücher für eine Beweisführung eben dafür, ſo daß du ſogar ſoviele Beweiſe gegeben zu haben meinſt, als du Bücher geſchrieben haſt, daß es kein Vieles gebe? Iſt Das
128 deine Meinung, oder faſſ' ich dich nicht richtig?

Doch; habe Zenon geſagt, du haſt ganz richtig begriffen, was die ganze Schrift bezweckt.

Ich merke, Parmenides, habe Sokrates geſagt, Zenon da hat es darauf abgeſehen, nicht blos im Übrigen deine Freundſchaft ſich zu erwerben, ſondern auch durch ſeine Schrift. Denn gewiſſermaßen hat er Daſſelbe behauptet, wie du; durch eine Umänderung aber ſucht er uns zu täuſchen. Denn du behaupteſt in deinen Gedichten, das All ſei Eines, und gibſt dafür ſchöne und treffende Beweiſe; dagegen behauptet Dieſer wieder, es gebe kein Vieles, und gibt ebenfalls ſehr zahlreiche und ſehr ſchlagende Beweiſe. Daß nun der Eine ein Eines annimmt, der Andere ein Vieles leugnet, und daß Beide ſich ſo ausdrücken, daß ſie in Nichts Daſſelbe geſagt zu haben ſcheinen, während ſie doch ziemlich Daſſelbe behaupten, darin habt ihr euch offenbar auf eine die Faſſungskraft von uns Andern überſchreitende Weiſe ausgedrückt.

Ja, lieber Sokrates, habe Zenon geſagt; doch haſt du den wahren Sinn der Schrift nicht durchaus begriffen, ob du ihn gleich wie junge lakoniſche Köter[8]) wohl verfolgſt und der Fährte des Geſagten nachſpürſt; ſondern du täuſcheſt zuerſt dich darin, daß die Schrift durchaus nicht ſo ſtolz einhertritt, als ſei ſie in der Abſicht, die du ihr unterlegſt, geſchrieben, und thue, als ob

sie irgend etwas Großes durchführen, vor den Menschen aber verbergen wolle; du führtest vielmehr nur eine Folge davon an. In der That ist aber dieses Buch eine Unterstützung der Lehre des Parmenides, gegen Diejenigen, die ihn lächerlich zu machen suchen, indem, wenn Eines ist, viel Lächerliches und ihr Widersprechendes aus dieser Lehre folge. Nun widerspricht diese Schrift Denen, die ein Vieles annehmen, und gibt ihnen diese und noch mehre Einwendungen zurück, zu zeigen bemüht, daß aus ihrer Annahme, wenn es ein Vieles gibt, noch weit Lächerlicheres folge, als nach der des Einen, wenn sie Jemand genugsam prüfe. Aus Lust an solchem Streite ward sie von mir in meinen Jünglingsjahren geschrieben und mir von Jemandem, als ich sie niedergeschrieben hatte, entwendet, sodaß nicht einmal der Entschluß in meine Wahl gegeben war, ob ich sie veröffentlichen solle oder nicht. Darin also täuschest du dich, lieber Sokrates, daß du sie nicht von dem streitlustigen Jünglinge, sondern von dem ehrbegierigen Manne abgefaßt glaubst; übrigens hast du es nicht übel aufgefaßt.

Ich nehme, habe Sokrates gesagt, die Zurechtweisung an, und glaube, es verhalte sich so, wie du berichtest; doch sage mir: Glaubst du nicht, daß es einen für sich bestehenden Begriff der 129
Ähnlichkeit gebe, und wieder einen diesem entgegengesetzten von dem an sich Unähnlichen, und daß an diesen beiden Begriffen du und ich und das Andere, was wir das Viele nennen, Theil haben? Und daß die der Ähnlichkeit theilhaften Gegenstände in der Weise und insoweit, als sie deren theilhaftig sind, ähnlich werden, die der Unähnlichkeit theilhaften unähnlich und die beider beides? Wenn aber sogar alle Gegenstände beider einander entgegengesetzter Begriffe theilhaftig sind und dadurch, daß beide daran Theil haben, untereinander ähnlich und unähnlich sind, wie ist das zu verwundern? Denn wenn Jemand bewiese, das Ähnliche an sich werde zu Unähnlichem oder das Unähnliche zu Ähnlichem, das wäre, denk' ich, wunderbar; wenn er aber beweist, daß den beider Theilhaftigen beides geschehe, dann erscheint es mir wenigstens, lieber Zenon, gar nicht seltsam; auch nicht einmal, wenn Jemand beweist, daß Alles Eines sei, als des Einen theilhaftig, und daß wiederum dasselbe Viele der Mehrheit theilhaftig sei. Wenn er aber nachweisen wird, daß

was Eines ist, auch ein Vieles und wiederum das Viele Eines sei, darüber werd' ich mich schon verwundern; und ebenso in Bezug auf alles Andere, wenn er bewiese, daß den Gattungsbegriffen und Denkformen an sich unter sich so Entgegengesetztes widerfahre, dann wäre es zu verwundern. Inwiefern ist es das aber, wenn er beweisen will, daß ich ein Eines und ein Vieles sei, indem er, wenn er beweisen will, ich sei ein Vieles, sagt, ein Verschiedenes sei ich von der rechten, ein Verschiedenes von der linken Seite, ein Verschiedenes von vorn, ein Verschiedenes von hinten, und unten und oben ebenso, denn ich bin, denk' ich, der Mehrheit theilhaftig; wenn aber, ich sei Eines, wird er sprechen, ich sei, während unserer als Menschen sieben sind, als auch des Einen theilhaftig, Einer davon; sodaß er mit Fug Beides zu beweisen vermöchte. Wenn es nun Jemand versuchte, dergleichen Dinge zugleich als ein Vieles und als Eines darzustellen, Steine, Holzarten und dergleichen, so werden wir zugeben, daß er beweise, daß das Viele und Eine Dasselbe sei, nicht aber, daß das Eine ein Vieles noch das Viele Eines, noch daß er etwas Verwundersames sage, sondern Etwas, worin wir alle übereinstimmen. Wollte aber Jemand zuerst die allgemeinen Begriffe der Gegenstände, von denen ich sprach, unter sich unterscheiden, wie Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, Vieles und Eines, Stillstand und Bewegung und alle der Art, und nachher beweisen, daß man sie untereinander verwechseln und unterscheiden könne, Das, lieber Zenon, würd' ich gar sehr bewundern. Sehr wacker ist Jenes, mein' ich, durchgeführt; doch ich würd' es, wie gesagt, noch mehr bewundern, vermöchte Jemand nachzuweisen, daß dieselbe Schwierigkeit in jeder Weise auch mit den allgemeinen Begriffen selbst verknüpft sei und, wie ihr es von den sichtbaren Gegenständen darthatet, so auch in den blos durch Nachdenken zu erfassenden angetroffen werde.

130 Er selbst habe geglaubt, fuhr Pythodoros fort, als Sokrates so gesprochen, verdrieße den Parmenides und Zenon jeder dieser Einwände; Diese aber haben sehr aufmerksam ihm zugehört, oft einander angesehen und, als bewunderten sie den Sokrates, gelächelt. Das habe auch, als derselbe zu reden aufgehört, Parmenides ausgesprochen.

Welches Lob, lieber Sokrates, habe er gesagt, verdient doch

dein Eifer für Forschungen. Und sage mir, hast du selbst die von dir angegebene Unterscheidung gemacht, indem du gewisse allgemeine Begriffe für sich und wieder Das, was ihrer theilhaftig ist, voneinander scheidest? Und scheint dir die Ähnlichkeit an sich etwas Verschiedenes von der Ähnlichkeit, die wir haben, und das Eine und das Viele und Alles, was du jetzt vom Zenon hörtest?

So denk' ich, habe Sokrates gesagt.

Nimmst du auch, habe Parmenides gefragt, bei solchen Dingen, wie bei dem Gerechten, dem Schönen, dem Guten und allen dergleichen eine für sich bestehende Idee an?

Ja, habe er gesagt.

Wie weiter? Auch den allgemeinsten Begriff oder die Idee des Menschen, verschieden von uns und von Allem, was ist wie wir, eine für sich bestehende Idee des Menschen, oder des Feuers, oder auch des Wassers?

Oft fürwahr, lieber Parmenides, habe er erwidert, bin ich über diese Gegenstände in Zweifel gerathen, ob man sich über sie, sowie über jene, oder anders auszudrücken habe.

Bist du denn, lieber Sokrates, auch über die in Zweifel, bei denen es sogar lächerlich erscheinen dürfte, als: Haar, Koth, Schmutz, oder sonst etwas ganz Verachtetes und Geringfügiges, ob man behaupten solle, auch von jedem dieser gebe es eine für sich bestehende Idee, verschieden von den Dingen selbst, die wir unter den Händen haben, oder nicht?

Keineswegs, habe Sokrates gesagt, sondern diese seien so beschaffen, wie wir sie wahrnehmen; eine Idee derselben anzunehmen, dürfte zu seltsam erscheinen. Doch hat mich fürwahr bisweilen der Gedanke gefaßt, es möge von allen Dasselbe gelten. Nachher aber, will ich dabei stehen bleiben, ergreif' ich wieder schnell die Flucht, in der Besorgniß, in einem bodenlosen Geschwätze unterzugehen. Dies also aufgebend kam ich auf die Gegenstände, von denen wir eben sagten, daß es Ideen gebe, und beschäftige mich mit der Betrachtung derselben.

Bist du doch noch jung, lieber Sokrates, habe Parmenides gesagt, und noch hat nicht das Streben nach Weisheit dich so ergriffen, wie es dich, meiner Erwartung nach, ergreifen wird, wenn du keines dieser Dinge unbeachtet läßest; jetzt aber berück-

sichtigest du noch, vermöge deiner Jugend, die Meinungen der Menschen. So beantworte mir denn Folgendes: Du glaubst, wie du sagst, es gebe gewisse Ideen, von denen die daran Theil habenden Gegenstände den Namen führen, sowie die der Idee der Ähnlichkeit theilhaftigen ähnlich, die der Größe
131 groß, die der Schönheit und Gerechtigkeit gerecht und schön heißen.

Allerdings, habe Sokrates gesagt.

Ist nun jedes derselben Theilhaftige der gesammten Idee, oder eines Theils derselben theilhaftig? Oder könnte noch ein Anderes als dieses Theilhaben stattfinden?

Wie könnte es wol? sagte er.

Scheint dir nun die gesammte Idee, die Eines ist, in jedem der Vielen? Oder wie?

Was sieht, lieber Parmenides, habe Sokrates gesagt, dem entgegen, daß sie darin sei?

Da sie also Eines und Dasselbe ist, wird die gesammte in vielen und voneinander getrennten zugleich, und so Dasselbe von sich selber getrennt sein.

Nicht doch, habe Sokrates gesagt, wenn, wie der Tag als einer und derselbe vielerwärts zugleich und darum doch nicht selbst von sich selber getrennt ist — wenn so auch jede der Ideen in allen zugleich Eine und Dieselbe wäre.

Recht artig, lieber Sokrates, habe er gesagt, lässest du das Eine Dasselbe vielerwärts zugleich sein, als wenn du viele Menschen mit einem Segeltuche überspannte st und behauptest, das Eine befinde sich ganz über vielen. Oder glaubst du nicht etwas der Art zu behaupten?

Vielleicht, habe er erwidert.

Befände sich nun über Jedem das ganze Segeltuch, oder ein Theil desselben über einem, ein anderer über einem andern?

Ein Theil.

Demnach, lieber Sokrates, habe er gesagt, sind die Ideen selbst theilbar, und die an ihnen Theil habenden Gegenstände dürften eines Theiles derselben theilhaftig sein, und jedem nicht mehr die gesammte, sondern ein Theil derselben zukommen [9]).

So stellt es sich wenigstens heraus.

Wirst du also, habe er gesagt, behaupten wollen, lieber So-

krates, daß uns die Eine Idee wirklich in Theile zerfalle? Und wird sie noch Eines sein?

Keineswegs, hab' er versetzt.

Denn siehe, hab' er bemerkt, ob es nicht widersinnig erscheinen wird, wenn du die Größe selbst theilen willst und jedes der vielen großen Dinge um einen Theil der Größe, kleiner ist, als die Größe an sich, groß sein soll?

Allerdings, sagte er.

Wie ferner? Kann jeder Gegenstand, dem ein kleiner Theil des Gleichen anheimfällt, etwas haben, wodurch, indem dieses kleiner als das Gleiche an sich ist, das es Besitzende irgend einem gleich wird?

Unmöglich.

Möge aber einer von uns eines Theils des Kleinen theilhaftig sein; größer als dieser Theil wird das Kleine an sich sein, da derselbe ein Theil davon ist. Und so wird fürwahr das Kleine an sich größer sein, Dasjenige aber, dem das Davongenommene beigelegt wird, dieses wird kleiner, nicht aber größer sein, als zuvor.

Das könnte doch, habe er gesagt, nicht wol geschehen.

In welcher Weise, lieber Sokrates, können also, habe Parmenides gesagt, die andern Gegenstände der Ideen theilhaftig sein, da sie es weder der Theile derselben, noch der gesammten zu sein vermögen?

Beim Zeus! hab' er geantwortet, so etwas zu bestimmen, scheint mir keineswegs leicht.

Und weiter. Was meinst du dazu?

Wozu?

Ich glaube aus folgendem Grunde hältst du jede Idee für Eines. Wenn viele Dinge dir als groß erscheinen, wird dir 132
vielleicht, indem du auf alle siehst, Das als Ein Begriff erscheinen, vermöge dessen du das Große für Eines hältst.

Ganz richtig, habe er gesagt.

Wie aber steht es um das Große an sich und das Andere, was da groß ist, wenn du in gleicher Weise den Blick des Geistes auf das Alles richtest, wird dir nicht wieder das Große, vermöge dessen Alles als groß erscheinen muß, als Eines erscheinen?

Natürlich.

Demnach wird eine andere Idee der Größe hervortreten, die sich neben der Größe an sich und dem derselben Theilhaftigen bildet, und über diesen allen wieder eine andere, nach der das Alles groß ist. Und jede Idee wird dir nicht mehr Eines sein, sondern ein unendlich Vieles.

Aber, lieber Parmenides, habe Sokrates gesagt, ob nicht etwa jede dieser Ideen ein Gedanke ist, und es ihr nicht zukommt, nicht anderwärts sich zu erzeugen, als in der Seele? Denn dann wäre jede wol Eines und würde Dem, was angeführt wurde, nicht unterliegen.

Wie also? habe er gesagt; ist jeder Gedanke Eins, dabei aber der Gedanke keines Gegenstandes?

Das ist aber unmöglich, habe Sokrates versetzt.

Sondern der eines Gegenstandes?

Ja.

Eines der dă ist oder nicht ist?

Eines der dă ist.

Nicht eines Einen, was jener Gedanke, als über alle Gegenstände sich erstreckend und einen einzigen Begriff bildend, denkt?

Ja.

Wird nun nicht dieses als Eines Gedachte eine Idee sein, da es über Alles in derselben Weise sich erstreckt?

Das erscheint wieder als nothwendig.

Aber wie doch? habe Parmenides gesagt, wenn du behauptest, daß das Andere an den Ideen Theil habe, ist es nicht nothwendig, daß du meinest, entweder jeder Gegenstand bestehe aus Gedanken und Alles denke, oder es seien zwar Gedanken, Denken aber nicht?

Hat doch auch Das, habe Sokrates gesagt, keinen Sinn; sondern am ersten, lieber Parmenides, scheint es mir sich so zu verhalten: diese Ideen seien gewissermaßen ihrem Wesen nach Vorbilder der Natur, die andern Gegenstände aber ähnlichen ihnen und sind Nachbilder; und jenes Theilhaben des Andern an den Ideen sei nichts als ein ihnen Ähnlichsein.

Wenn nun, sagte Parmenides, etwas der Idee ähnlicht, kann es anders geschehen, als daß jene Idee dem Nachgebildeten ähnlich ist, insofern es ihr ähnlich ward? Oder ist eine Möglichkeit vorhanden, daß das Ähnliche dem Ähnlichen nicht ähnlich sei?

Die iſt nicht vorhanden.

Iſt es nun nicht durchaus nothwendig, daß das Ähnliche mit dem Ähnlichen an einer und derſelben Idee Theil habe?

Nothwendig.

Iſt aber Das, wodurch das Ähnliche zum Ähnlichen wird, nicht eben die Idee ſelbſt?

Durchaus fürwahr.

Demnach iſt es nicht möglich, daß Etwas der Idee ähnlich ſei, oder die Idee einem Andern; ſonſt wird immer neben der 133
Idee eine andere Idee hervortreten und, wenn dieſe mit Etwas Ähnlichkeit hat, wieder eine andere, und fort und fort wird eine neue Idee entſtehen, wenn die Idee dem daran Theilhabenden ähnlich werden ſoll.

Du haſt ſehr recht.

Nicht der Ähnlichkeit zufolge ſind alſo die andern Gegenſtände der Ideen theilhaftig, ſondern es gilt etwas Anderes aufzuſuchen, wodurch ſie deren theilhaftig ſind.

Natürlich.

Siehſt du alſo, habe er geſagt, lieber Sokrates, auf welche Schwierigkeiten man ſtößt, wenn man für ſich ſelbſt beſtehende Ideen annimmt?

Ja wohl.

Sei daher überzeugt, habe er geſagt, daß du die Schwierigkeit noch gar nicht, möcht' ich ſagen, ahneſt, willſt du ſtets jede Idee des Seienden, ſie abgrenzend, als Eine annehmen.

Wie ſo? hab' er entgegnet.

Vieles Andere bietet ſich dar, hab' er geſagt, vorzüglich aber Folgendes. Wenn Jemand behaupten wollte, es komme nicht einmal den Ideen, ſeien ſie ſo beſchaffen, wie wir behaupten, zu, erkannt zu werden, könnte man Einen, der Das ſagte, des Irrthums nicht überführen, beſäße nicht der es Bezweifelnde mannichfaltige Kenntniſſe und keine ungünſtigen Anlagen und wäre geneigt, dem Beweisführenden, wenn derſelbe Vieles und Weithergeholtes beibrächte, zu folgen; ſonſt würde Derjenige, der nachzuweiſen ſuchte, daß ſie unerkennbar ſeien, unwiderlegbar ſein.

Inwiefern denn, lieber Parmenides? habe Sokrates geſagt.

Weil ich doch glaube, lieber Sokrates, daß du und Andere,

die bei jedem Dinge eine selbständige Wesenheit an sich annehmen, zuerst zugeben, daß keine dieser Wesenheiten in uns sich befinde.

Denn wie wäre sie sonst eine selbständige an sich? habe Sokrates gesagt.

Wohl gesprochen, habe Parmenides entgegnet; so haben also auch die Begriffe, die, was sie sind, in Bezug aufeinander sind, in Bezug aufeinander ihre Wesenheit, nicht aber in Bezug auf die in uns befindlichen — Abbilder, oder wofür sonst sie Jemand erklären will, deren theilhaftig wir jedem das Sein beilegen. Was aber in uns mit jenen gleichnamig ist, besteht wieder selbst in Bezug auf sich selbst, nicht auf die Ideen, und gehört sich, nicht Jenem an, welches wieder denselben Namen führt.

Wie meinst du? habe Sokrates gesagt.

Wie wenn, habe Parmenides erwidert, Einer von uns Jemandes Herr oder Sclave ist, ist er doch nicht des Herrn an sich, was den Begriff des Herrn besagt, Sclave, noch der Herr Herr des Sclaven an sich, was diesen Begriff besagt, sondern dieses Beides als Mensch des Menschen. Das Herrenthum an sich aber ist, was es ist, in Bezug auf das Sclaventhum an sich, und ebenso das Sclaventhum das Sclaventhum an sich in Bezug auf das Herrenthum an sich. Vielmehr hat Das, was bei uns ist, auf Jenes keinen Einfluß, noch Jenes auf Dieses; sondern Jenes besteht, wie ich sage, an sich und in Bezug auf sich, und ebenso Das, was bei uns ist, in Bezug auf sich.
134 Oder ist dir Das, was ich sage, nicht verständlich?

Vollkommen, habe Sokrates gesagt.

Sollte also, habe er gesagt, nicht auch die Erkenntniß an sich, die Erkenntniß Dessen, was Wahrheit an sich ist, eben Jenes Erkenntniß sein?

Ja wohl.

Jede Erkenntniß wiederum, die da wirklich ist, dürfte die Erkenntniß jedes Seienden, was dä ist [10]), sein; oder nicht?

Ja.

Dürfte aber unsere Erkenntniß nicht die der für uns bestehenden Wahrheit sein? und wieder jede unserer Erkenntnisse die Erkenntniß jedes für uns Daseienden?

Nothwendig.

Die Ideen selbst aber besitzen wir weder, wie du einräumst, noch können sie bei uns sich finden.

Freilich nicht.

Durch die Idee der Erkenntniß an sich aber werden die Arten derselben an sich erkannt?

Ja.

Welche Idee wir nicht haben?

Freilich nicht.

Demnach wird keine der Ideen von uns erkannt, da wir der Erkenntniß an sich nicht theilhaftig sind.

Natürlich nicht.

Demnach ist für uns das Schöne an sich und das Gute und Alles unerkennbar, wovon wir annehmen, daß es selbständige Ideen seien.

So scheint es.

Erwäge auch Dies, was gewiß noch auffälliger ist.

Was denn?

Wirst du es wol zugeben, oder nicht, wenn es irgend eine selbständige Art des Wissens gibt, daß diese weit vollkommener sei als unser Wissen, und ebenso die Schönheit und alles Andere?

Ja.

Wenn nun irgend Etwas der Erkenntniß an sich theilhaftig ist, würdest du nicht behaupten, daß Niemand die vollkommenste Erkenntniß mehr habe, als Gott?

Nothwendig.

Wird nun wieder Gott, im Besitz der Erkenntniß an sich, die Dinge bei uns zu erkennen vermögen?

Weshalb denn nicht?

Weil, sagte Parmenides, wir, lieber Sokrates, darüber übereingekommen sind, daß weder jene Ideen auf Das, was bei uns ist, vermögen was sie vermögen, noch Das, was bei uns ist, auf jene, sondern Jedes der beiden auf sich selbst.

Freilich sind wir darüber übereingekommen.

Wenn sich also bei Gott diese vollkommenste Herrschaft an sich und diese vollkommenste Erkenntniß an sich findet, so dürfte ihre Herrschaft nimmer uns beherrschen, noch ihre Erkenntniß uns oder sonst ein bei uns Befindliches erkennen, sondern in gleicher Weise üben weder wir durch unsere Gewalt Gewalt über jene,

oder erkennen durch unsere Erkenntniß etwas von dem Göttlichen, noch sind aus denselben Gründen jene unsere Herren, oder erkennen als Götter die Angelegenheiten der Menschen.

Zu seltsam aber, antwortete Sokrates, dürfte die Behauptung sein, wenn Jemand der Gottheit das Erkennen absprechen wollte.

Gewiß aber, lieber Sokrates, sagte Parmenides, ist Dieses
135 und sehr vieles Andere außerdem mit den Ideen nothwendig verbunden, wenn es Begriffe an sich des Seienden gibt und man jede Idee als etwas an sich bestimmen will, sodaß, wer es hört, in Zweifel geräth und ungewiß wird, ob sie entweder gar nicht seien, oder, sollten sie allerdings sein, eine entschiedene Nothwendigkeit sie für die Natur des Menschen unerkennbar mache; und daß Der, welcher Das behauptet, etwas für sich zu haben scheint und, wie wir eben sagten, schwer zu überzeugen ist; und daß ein von Natur sehr reichbegabter Mann dazu gehört, um zu begreifen, wie Jegliches einer gewissen Gattung und einer in sich abgeschlossenen Wesenheit angehört, ein noch ausgezeichneterer aber, Das auszufinden und im Stande zu sein, einen andern Das mit der erfoderlichen Schärfe unterscheiden zu lehren.

Das räum' ich dir ein, lieber Parmenides, sagte Sokrates; denn du sprichst sehr nach meinem Sinne.

Gewiß aber, lieber Sokrates, sagte Parmenides, wenn Jemand dagegen, in Rücksicht auf alles eben Gesagte und Anderes der Art, nicht zugeben will, daß es Ideen des Seienden gebe, noch eine für sich bestehende Idee jedes Einzelnen annimmt, wird er, ohne einzuräumen, daß der Begriff jedes Seienden stets derselbe sei, nicht einmal wissen, wohin er sein Nachdenken richten soll und so die Möglichkeit einer gemeinschaftlichen Untersuchung aufheben. Das scheinst du fürwahr mir noch mehr gefühlt zu haben.

Du hast recht, habe er gesagt.

Was willst du also thun in Bezug auf die Philosophie? Wohin willst du dich wenden, wenn diese Dinge nicht im Klaren sind?

Für jetzt wenigstens glaub' ich darüber nicht ganz im Reinen zu sein.

Du verſuchſt nämlich, lieber Sokrates, habe er geſagt, zu früh ohne Vorübung zu beſtimmen, was ſchön iſt und gerecht und gut und jede einzelne Idee. Das bemerkt' ich auch neulich, als ich hörte, wie du mit dem Ariſtoteles da dich unterredeteſt. Schön fürwahr und göttlich, deß ſei gewiß, iſt der Eifer, den du für Unterſuchungen zeigſt. Nimm dich aber zuſammen und übe dich noch mehr durch das unnütz ſcheinende Geſchwätz, wie es der große Haufe nennt, ſo lange du noch jung biſt, wo nicht, dann wird die Wahrheit dir entgehen.

In welcher Weiſe iſt denn nun, habe er geſagt, dieſe Übung anzuſtellen, lieber Parmenides?

In der, antwortete er, wie du vom Zenon ſie vernahmſt. Übrigens äußerte ich gegen dieſen auch darüber meine Bewunderung über dich, daß du ſagteſt, du wolleſt nicht zugeben, daß man an ſichtbaren Gegenſtänden und in Bezug darauf dem Irrthum nachſpüre, ſondern auf Das, was Jemand zumeiſt durch Nachdenken zu erfaſſen vermöge und für Ideen anſehen könne.

Denn ſo [11]), ſagte er, ſcheint es mir nicht ſchwierig, nachzuweiſen, daß das Seiende den Begriffen des Ähnlichen und Unähnlichen und irgend einem andern unterliege.

Und mit allem Fug, ſagte er. Und außerdem mußt du auch noch, wenn du beſſer dich üben willſt, Das thun. Nicht blos erwäge was, wenn man annimmt, daß ein beſtimmter Gegenſtand ſei, aus dieſer Annahme folge, ſondern auch, wenn man 136
annimmt, daß derſelbe Gegenſtand nicht ſei.

Wie meinſt du Das, hab' er gefragt.

Wenn du, ſagte er, zum Beiſpiel in Bezug auf die Annahme, welche Zenon aufſtellte, unterſuchen willſt, wenn ein Vieles iſt, was daraus für das Viele an ſich in Bezug auf es ſelbſt und das Eine und für das Eine in Bezug auf es ſelbſt und das Viele folgen müſſe; und dagegen, wenn das Viele nicht iſt, wieder unterſuchen, was für das Eine und Viele auf ſich ſelbſt und aufeinander bezogen folgen wird. Und wenn du dann wieder annimmſt, daß es eine Ähnlichkeit oder daß es keine gebe, was unter jeder der beiden Vorausſetzungen für das Vorausgeſetzte ſelbſt und Anderes gegen ſich ſelbſt und gegeneinander folgen wird. Und hinſichtlich des Unähnlichen

gilt daſſelbe Verfahren, ſowie hinſichtlich der Bewegung und des Stillſtandes, und des Entſtehens und Vergehens, und des Seins und des Nichtſeins an ſich. Und mit Einem Worte, bei Jedem, von dem du jedesmal annimmſt, daß es ſei und nicht ſei und irgend ſonſt etwas erleide, mußt du erwägen, was daraus in Bezug auf es ſelbſt und jedes der andern, was du etwa wählen magſt, folge und auf mehre und desgleichen auf alle Gegenſtände; und wieder bei den andern in Bezug auf ſich und irgend etwas Anderes, was du jedesmal dir etwa auserwählſt, ob du nun Das, was du annahmſt, als ſeiend annahmſt oder als nichtſeiend; willſt du nämlich, nach vollſtändiger Vorübung, das Wahre gründlich erſchauen.

Du gibſt, ſagte er, ein höchſt ſchwieriges Verfahren an, lieber Parmenides, und ich begreife es nicht ganz. Warum nimmſt du mir nicht ſelbſt zur Stelle etwas unter einer gewiſſen Vorausſetzung durch, damit ich es beſſer begreife?

Du begehrſt da, lieber Sokrates, etwas höchſt Mühſames von einem Manne in meinen Jahren.

Warum aber, habe Sokrates geſagt, nimmſt du, Zenon, nicht uns zu Liebe etwas durch?

Und lachend habe Zenon geſagt: Laß uns, lieber Sokrates, den Parmenides ſelbſt bitten; denn was er vorbringt, dürfte nicht ſchlecht ſein. Oder erkennſt du nicht, eine wie ſchwierige Aufgabe du ſtelleſt? Wären wir zahlreicher, dann wäre es nicht geziemend ihn zu bitten; denn es wäre, insbeſondere für einen Mann ſeines Alters, unangemeſſen vor einer zahlreichen Verſammlung über dergleichen Dinge zu ſprechen; weiß doch die Menge nicht, daß es ohne dieſes Alles Durchforſchen und Durchſchweifen unmöglich iſt, auf das Richtige zu treffen und zur Einſicht zu gelangen. Demnach, lieber Parmenides, vereinige ich mit dem Sokrates meine Bitten, um auch ſelbſt nach langer Friſt dich ordentlich zu hören.

Als Zenon Das geäußert, fuhr Antiphon fort, habe Pythodoros geſagt, auch er, ſowie Ariſtoteles und die Übrigen, bitte den Parmenides, eine Probe zu geben von Dem, was er meine, und Dem ſich nicht zu entziehen. Es habe daher Parmenides erwidert: Ich muß wol gehorchen, obſchon es mir wie dem Roſſe des Ibykos [12]) ergangen zu ſein ſcheint, mit dem dieſer, da es

als ein ſchon bejahrtes Kampfroß, an den Wagen geſpannt, um den Kampf zu beſtehen, aus Erfahrung vor Dem, was 137
ihm bevorſtand, zitterte, ſich ſelbſt vergleicht und ſagt: So werde auch er, als ein alter Mann, genöthigt, wider ſeinen Willen den Kampf mit der Liebe zu beſtehen. Auch in mir ſcheint die Erinnerung eine lebhafte Beſorgniß zu erregen, wie ich in dieſem Alter durch die Flut ſolcher und ſo umfangreicher Reden durchſchwimmen möge. Dennoch — ich muß euch ſchon gefällig ſein, da auch Zenon es begehrt; ſind wir doch unter uns. Wovon wollen wir alſo ausgehen und welche Annahme zuerſt aufſtellen? Oder wollt ihr, da wir dieſes mühevolle Spiel zu unternehmen entſchloſſen ſind, daß ich von mir ſelbſt und meiner Annahme ausgehe, indem ich das Eine an ſich aufſtelle, was daraus zu folgern ſei, es mag nun Eines oder Nichteines ſein?

Ei allerdings, habe Zenon geſagt.

Wer wird mir alſo, habe er geſagt, antworten? Etwa der Jüngſte? Denn der dürfte die wenigſten Bedenklichkeiten erheben und am erſten ſeiner Anſicht nach antworten und ſein Antworten würde mir zugleich einige Raſt geſtatten.

Du ſiehſt mich bereit, habe der anweſende Ariſtoteles erwidert, lieber Parmenides, denn unter dem Jüngſten meinſt du doch mich. Thue nur, meiner Antworten gewärtig, deine Fragen.

Parmenides. Wohlan, wenn Eines iſt, dann dürfte wol das Eine nicht das Viele ſein?

Ariſtoteles. Wie dürft' es wol?

Parm. Es kann alſo nicht aus Theilen beſtehen, noch ein Ganzes ſein.

Ariſt. Wie ſo?

Parm. Der Theil iſt doch ein Theil des Ganzen?

Ariſt. Ja.

Parm. Wie aber das Ganze? Sollte Das nicht das Ganze ſein, dem kein Theil fehlt?

Ariſt. Allerdings.

Parm. In beiderlei Weiſe würde demnach das Eine aus Theilen beſtehen, als Ganzes und wenn es Theile hätte.

Arist. Nothwendig.

Parm. In beiderlei Weise wäre demnach so das Eine ein Vieles, nicht aber Eines.

Arist. Richtig.

Parm. Es soll aber doch kein Vieles, sondern Eines sein.

Arist. Das soll es.

Parm. Wenn also das Eine Eines ist, wird es weder ein Ganzes sein, noch aus Theilen bestehen.

Arist. Freilich nicht.

Parm. Wenn es also keine Theile hat, dürfte es auch weder Anfang, noch Ende, noch Mitte haben, denn Das wären schon Theile.

Arist. Richtig.

Parm. Gewiß aber sind Anfang und Ende die Grenze eines Jeden.

Arist. Was sonst?

Parm. Das Eine ist also unbegrenzt, wenn es weder Anfang noch Ende hat.

Arist. Unbegrenzt.

Parm. Und also auch gestaltlos; denn es könnte weder des Runden noch des Geraden theilhaftig sein.

Arist. Wie so?

Parm. Das Runde ist wol Das, dessen äußerste Theile überall vom Mittelpunkte gleich weit entfernt sind? [13])

Arist. Ja.

Parm. Gerade aber gewiß Das, dessen Mitte die beiden Enden deckt? [14])

Arist. So ist's.

Parm. Demnach würde das Eine Theile haben und ein Vieles sein, wenn es der Gestalt nach des Runden oder Geraden theilhaftig wäre.

Arist. Ja, allerdings.

Parm. Demnach ist es weder gerade noch rund, da es nicht einmal aus Theilen besteht.

138 Arist. Richtig.

Parm. Und als so beschaffen dürft' es nirgends sein; denn es dürfte weder in einem Andern noch in sich selbst sich befinden.

Arist. Wie denn so?

Parm. Befände es sich in einem Andern, so würde es den Umkreis Dessen, in dem es sich befände, umgeben und es würde vielerwärts durch Vieles mit ihm in Berührung kommen. Es ist aber unmöglich, daß das Eine, Theilose, dem Kreise nicht Angehörige vielerwärts mit dem Kreise in Berührung komme.

Arist. Unmöglich.

Parm. Aber befände es sich selbst in sich selbst, würde es auch sich selbst umgeben, da es nichts Anderes als es selbst ist, wenn es wirklich in sich selbst ist; denn in Etwas zu sein, wäre, ohne davon umgeben zu sein, unmöglich.

Arist. Freilich ist es Das.

Parm. Demnach wäre wol das Umgebende selbst ein Anderes und ein Anderes das Umgebene; denn Dasselbe wird nicht als Ganzes Dasselbe zugleich erleiden und bewirken. Und so wäre das Eine nicht mehr Eines, sondern Zwei.

Arist. Freilich.

Parm. Demnach befindet sich das Eine weder in sich selbst noch in einem Andern.

Arist. Nein.

Parm. Erwäge doch, ob es möglich sei, daß es so beschaffen still stehe, oder sich bewege.

Arist. Warum sollt' es denn Das nicht?

Parm. Weil ein sich Bewegendes entweder seine Stelle wechseln, oder sich verändern würde [15a]); denn Das sind die einzigen Bewegungen.

Arist. Ja.

Parm. Das eine Veränderung erfahrende Eine kann aber unmöglich noch Eines sein.

Arist. Unmöglich.

Parm. Durch eine Veränderung findet demnach die Bewegung nicht statt?

Arist. Offenbar nicht.

Parm. Etwa durch einen Wechsel der Stelle?

Arist. Vielleicht.

Parm. Sollte jedoch das Eine seine Stelle wechseln, so müßte es entweder in demselben Raume im Kreise sich drehen, oder seine Stelle mit einer andern vertauschen.

Arist. Nothwendig.

Parm. Nun muß es aber, wenn es im Kreise sich dreht, nothwendig auf einen Mittelpunkt sich beziehen, das um einen Mittelpunkt sich Bewegende aber von sich selbst verschiedene Theile haben. Wie ist's aber thunlich, daß Etwas, dem weder ein Mittelpunkt noch Theile zukommen, je im Kreise um einen Mittelpunkt sich bewege?

Arist. Durchaus nicht.

Parm. Doch gelangt es nicht, indem es seine Stelle wechselt, bald dahin bald dorthin und bewegt sich so?

Arist. Wenn es sich nämlich bewegt.

Parm. Zeigte es sich nicht unmöglich, daß es in irgend Etwas sich befinde?

Arist. Ja.

Parm. Nicht etwa noch unmöglicher, daß es dahin gelange?

Arist. Ich begreife nicht, wie.

Parm. Wenn Etwas in Etwas gelangt, ist es nicht nothwendig, daß es noch nicht in Dem sich befinde, in welches es gelangt, und daß es nicht mehr ganz außer demselben sich befinde, wenn es bereits in dasselbe gelangte?

Arist. Nothwendig.

Parm. Wenn also irgend einem Andern Das widerfahren soll, könnt' es nur Dem widerfahren, was Theile hat; denn der eine Theil desselben könnte bereits in jenem, der andere zugleich außer demselben sich befinden. Was aber keine Theile hat, das kann in keiner Weise ganz zugleich, sei es innerhalb, oder außerhalb von Etwas sich befinden.

Arist. Richtig.

Parm. Was aber weder Theile hat, noch eben ein Ganzes ist, ist es bei Dem nicht noch weit unmöglicher, daß es in Etwas gelange, da es weder seinen Theilen noch seinem Ganzen nach dahin gelangt?

Arist. Offenbar.

139 Parm. Es bewegt sich also weder, um irgend wohin sich zu begeben oder so, daß es in irgend einem Punkte anlangt, noch um denselben Punkt sich drehend, noch sich verändernd.

Arist. Natürlich nicht.

Parm. Also jeder Art der Bewegung nach ist das Eine unbeweglich?

Arist. Unbeweglich.

Parm. Wir erklären es aber auch für unmöglich, daß es in irgend Etwas sich befinde.

Arist. Freilich erklären wir Das.

Parm. Demnach wird es auch nimmer in Demselben sich befinden.

Arist. Wie so denn?

Parm. Weil es dann bereits in Jenem sein würde, in welchem, als Demselben, es ist.

Arist. Freilich.

Parm. Es war aber weder möglich, daß es in sich selbst, noch daß es in einem Andern sich befinde.

Arist. Gewiß nicht.

Parm. Demnach wird das Eine nie an derselben Stelle sich befinden.

Arist. Natürlich nicht.

Parm. Was aber nie an derselben Stelle sich befindet, das verhält sich nicht ruhig, noch steht es still.

Arist. Das ist freilich nicht möglich.

Parm. Demnach steht also natürlich das Eine weder still, noch bewegt es sich.

Arist. Wenigstens ergibt es sich so.

Parm. Gewiß wird es auch nicht Dasselbe weder mit einem Verschiedenen noch mit sich selber, noch dagegen ein Verschiedenes sein, weder von sich selber, noch von einem Verschiedenen.

Arist. Inwiefern doch?

Parm. Wäre es ein von sich selbst Verschiedenes, dann wäre es ein von dem Einen Verschiedenes und könnte wol nicht das Eine sein.

Arist. Richtig.

Parm. Wäre es aber Dasselbe mit dem Verschiedenen, dann wär' es wol jenes und nicht es selbst, sodaß es auch so nicht sein würde was es ist, Eines, sondern ein von dem Einen Verschiedenes.

Arist. Gewiß.

Parm. Es wird also nicht Dasselbe mit einem Verschiedenen, oder ein von sich selbst Verschiedenes sein.

Arist. Freilich nicht.

Parm. Ein von einem Verschiedenen Verschiedenes aber wird es nicht sein, so lang' es Eines ist. Denn dem Einen kommt es nicht zu, ein von Etwas Verschiedenes zu sein, sondern blos dem Verschiedenen von einem Verschiedenen, sonst aber keinem.

Arist. Richtig.

Parm. Dadurch, daß es Eines ist, wird es kein Verschiedenes sein, oder meinst du?

Arist. Gewiß nicht.

Parm. Aber wenn nicht dadurch, wird es auch durch sich selbst es nicht sein; wenn aber nicht durch sich selbst, auch selbst nicht. Wenn es selbst aber in keiner Weise ein Verschiedenes ist, wird es von nichts ein Verschiedenes sein.

Arist. Richtig.

Parm. Gewiß wird es aber auch nicht Dasselbe mit sich selbst sein.

Arist. Wie so denn nicht?

Parm. Das Wesen des Einen ist doch nicht Dasselbe mit dem des Selben?

Arist. Weshalb denn?

Parm. Weil, wenn Etwas mit Etwas zu Demselben wird, es nicht zu Einem wird.

Arist. Zu was denn sonst?

Parm. Indem es zu Demselben mit dem Vielen ward, muß es nothwendig ein Vieles werden, nicht aber Eines.

Arist. Sehr wahr.

Parm. Wären aber das Eine und das Selbe in keiner Weise verschieden, so würde, wenn Etwas zu dem Selben würde, es stets zu dem Einen, und wenn zu dem Einen, zu dem Selben.

Arist. Ja wohl.

Parm. Wird demnach das Eine Dasselbe mit sich selber sein, wird es nicht Eines an sich selber und so Eins seiend nicht Eins sein.

Arist. Das ist aber gewiß unmöglich.

Parm. Demnach ist es auch für das Eine unmöglich, entweder etwas von dem Verschiedenen Verschiedenes oder Dasselbe mit sich selber zu sein.

Arist. Unmöglich.

Parm. So könnte also das Eine Dasselbe oder ein Verschiedenes weder in Bezug auf sich selber noch auf ein Verschiedenes sein.

Arist. Fürwahr wol nicht.

Parm. Gewiß wird es auch nicht irgend einem Gegenstande ähnlich oder unähnlich sein, weder sich selbst noch einem andern.

Arist. Weshalb denn nicht?

Parm. Ähnlich ist, was irgend dem Begriffe des Selben unterliegt.

Arist. Ja.

Parm. Es ergab sich aber, daß das Eine seinem Wesen nach das Selbe nicht in sich begreife.

Arist. Freilich ergab sich Das.

Parm. Sollte aber das Eine einem andern Begriffe, als dem des Einsseins unterliegen, so würde es dem des mehr als Einsseins unterliegen; Das ist aber unmöglich.

Arist. Ja.

Parm. Demnach kann das Eine nie dem Begriffe des Selben unterliegen, weder mit einem Andern noch mit sich selbst.

Arist. Offenbar nicht.

Parm. Demnach ist es unmöglich, daß es ähnlich sei, weder sich noch einem Andern.

Arist. Natürlich.

Parm. Auch dem Begriffe des Verschiedenen kann das Eine nicht unterliegen; denn sonst würde es dem des mehr als Eines Seins unterliegen.

Arist. Freilich mehr.

Parm. Gewiß aber wird das dem Begriffe eines von einem Andern oder sich selbst Verschiedenen Unterliegende sich selbst oder einem Andern unähnlich sein, ist das dem des Selben Unterliegende ähnlich.

Arist. Richtig.

Parm. Natürlich ist aber das Eine, das keineswegs dem

Begriffe des Verschiedenen unterliegt, keineswegs unähnlich, weder sich selbst, noch einem von sich Verschiedenen.

Arist. Gewiß nicht.

Parm. So dürfte also wol das Eine weder ähnlich, noch unähnlich, weder sich selbst, noch einem andern von sich Verschiedenen sein.

Arist. Offenbar nicht.

Parm. Aber gewiß, da es so beschaffen ist, wird es weder gleich noch ungleich, weder sich selbst noch einem Andern sein.

Arist. Inwiefern denn?

Parm. Ist es gleich, wird es mit Dem, dem es gleich ist, dieselben Maßeinheiten enthalten.

Arist. Ja.

Parm. Ist es aber irgend größer oder kleiner, wird es, ist es mit ihnen durch Ein Maß ausmeßbar [15h]), mehr Maßeinheiten als das kleinere, weniger aber als das größere enthalten.

Arist. Ja.

Parm. Aber mit durch ein Maß nicht ausmeßbaren Gegenständen verglichen wird es größeres Maßes als die einen und kleineres als die andern sein.

Arist. Wie sollt' es denn nicht?

Parm. Ist es nun nicht unmöglich, daß das vom Begriffe des Selben Ausgeschlossene desselben Maßes, oder irgend eines andern Selbigen sei?

Arist. Unmöglich.

Parm. Demnach dürfte es weder sich selbst noch einem Andern gleich sein, da es nicht desselben Maßes ist.

Arist. Offenbar wol nicht.

Parm. Enthält es aber mehre oder wenigere Maßeinheiten, so dürfte es auch soviel Theile enthalten, als es Maßeinheiten enthält, und so wird es wiederum nicht Eines, sondern ein so Vieles sein, als es Maßeinheiten enthält.

Arist. Richtig.

Parm. Enthielte es aber Eine Maßeinheit, so würde es der Maßeinheit gleich. Das ergab sich aber als unmöglich, daß es irgend Etwas gleich sei.

Arist. Freilich ergab es sich.

Parm. Da es also weder Einer Maßeinheit, noch vieler

noch weniger, noch überhaupt des Selben theilhaftig ist, wird es natürlich weder sich selbst noch einem Andern gleich, noch dagegen auch entweder größer oder kleiner als es selbst oder ein von sich Verschiedenes sein.

Arist. So verhält es sich durchaus.

Parm. Wie weiter? Scheint es möglich, daß das Eine älter oder jünger oder desselben Alters wie irgend Etwas sei? 141

Arist. Warum denn nicht?

Parm. Weil es, hätte es dasselbe Alter mit sich oder einem Andern, der Begriffe der Gleichheit und Ähnlichkeit der Zeit theilhaftig sein würde, an welchen Begriffen, so der Ähnlichkeit wie der Gleichheit, es, sagten wir, keinen Theil hat.

Arist. Freilich sagten wir Das.

Parm. Daß es aber auch der Ungleichheit und Unähnlichkeit nicht theilhaftig ist, auch Das sagten wir.

Arist. Ja, allerdings.

Parm. Wie wird es nun möglich sein, daß es als ein solches entweder älter oder jünger oder desselben Alters mit irgend Etwas sei?

Arist. In keiner Weise.

Parm. Demnach dürfte das Eine weder älter noch jünger, noch desselben Alters, weder mit sich selbst, noch mit einem Andern sein.

Arist. Offenbar nicht.

Parm. Könnte nun etwa das Eine nicht einmal in der Zeit bestehen, wenn es so beschaffen wäre? Oder ist es nicht nothwendig, daß, soll Etwas in der Zeit bestehen, es fortwährend an Alter zunehmen müsse?

Arist. Nothwendig.

Parm. Ist nun das Ältere nicht stets älter als ein Jüngeres?

Arist. Wie anders?

Parm. Was also älter wird als es selbst, wird zugleich auch jünger als es selbst, wenn es Etwas haben soll, was es an Alter übertreffe [16]).

Arist. Wie meinst du Das?

Parm. So: Ein von dem Andern Verschiedenes braucht in Nichts es zu werden, wenn dieses schon es ist, sondern es braucht

es nur von Dem, von welchem es bereits verschieden ist, es zu sein, es muß es aber geworden sein von dem Gewordenen, und es dereinst werden von Dem, das es selber wird; von dem im Werden Begriffenen aber braucht es weder ein Verschiedenes geworden zu sein, noch dereinst es zu werden, noch zu sein, sondern nur als ein im Werden Begriffenes und auf keine andere Weise es zu sein.

Arist. Das ist freilich nothwendig.

Parm. Es ist aber doch das Ältere etwas von dem Jüngern und nichts Anderm Verschiedenes.

Arist. Freilich ist es Das.

Parm. Was also älter wird als es selbst, muß nothwendig auch jünger werden, als es selbst.

Arist. Natürlich.

Parm. Aber gewiß kann es weder eine längere, noch eine kürzere Zeit hindurch werden, als es selbst, sondern muß ebenso alt werden, als es selbst, und es sein und geworden sein und sein werden.

Arist. Gewiß ist auch Das nothwendig.

Parm. Demnach ist es natürlich nothwendig, daß Jedes von Allem, was in der Zeit besteht und deren theilhaftig ist, selbst mit sich selbst dasselbe Alter habe und älter werde, als es selbst und zugleich jünger.

Arist. So scheint es.

Parm. Das Eine jedoch hatte an solchem Wechsel keinen Theil.

Arist. Den hatte es freilich nicht.

Parm. Also hat es auch an der Zeit keinen Theil, noch ist in irgend einer Zeit.

Arist. Gewiß nicht, wie die Untersuchung nachweist.

Parm. Wie nun? Scheint nicht das War und Ist, Geworden und Wurde hinzudeuten auf eine Theilnahme an der einst dagewesenen Zeit?

Arist. Ja wohl.

Parm. Wie weiter? Das: Es wird sein und Wird im Werden sein und Wird Werden an der nachher seinwerdenden?

Arist. Ja.

Parm. Das Ist und Wird aber doch an der eben gegenwärtigen?

Arist. Ja sicherlich.

Parm. Wenn also das Eine in keiner Weise an irgend einer Zeit Theil hat, so ist es weder je geworden, noch wurde oder war es, noch ist es jetzt geworden, wird oder ist, noch wird nachher es werden, im Werden sein oder sein.

Arist. Sehr wahr.

Parm. Kann nun etwas irgendwie am Sein Theil haben, als auf eine dieser Weisen?

Arist. Das kann es nicht.

Parm. Demnach hat das Eine durchaus nicht am Sein Theil.

Arist. Natürlich nicht.

Parm. Demnach ist das Eine durchaus nicht.

Arist. Offenbar nicht.

Parm. Es ist demnach auch nicht so, daß es Eines ist; denn dann wäre es bereits seiend und am Sein Theil habend. Sondern, wenn einer solchen Beweisführung zu vertrauen ist, ist das Eine weder Eines, noch ist es.

Arist. So scheint es.

Parm. Was aber nicht ist, könnten diesem als Nichtseienden etwas zukommen oder angehören? 142

Arist. Wie wol?

Parm. Demnach gibt es von ihm weder einen Namen, noch eine Erklärung, noch eine Erkenntniß, noch eine Wahrnehmung, noch eine Meinung.

Arist. Offenbar nicht.

Parm. Es führt also weder einen Namen, noch wird es besprochen, noch als Meinung gefaßt, noch erkannt, noch nimmt irgend ein Seiendes seiner wahr.

Arist. Natürlich nicht.

Parm. Ist es also möglich, daß es hinsichtlich des Einen sich so verhalte?

Arist. Nach meinem Dafürhalten, nein.

Parm. Wünschest du also, daß wir wieder auf die Voraussetzung vom Anfang an zurückkommen, ob uns bei diesem Zurückgehen etwas anders erscheine?

Arist. Allerdings wünsche ich Das.

Parm. Behaupten wir nicht, es liege uns ob, vollständig darüber uns zu verständigen, was etwa, wenn das Eine ist, in Bezug auf Dasselbe daraus folgt? Nicht so?

Arist. Ja.

Parm. Erwäg' es denn vom Anfang an, wenn das Eine ist, ist's wol möglich, daß es sei, ohne des Seins theilhaftig zu sein?

Arist. Das ist nicht möglich.

Parm. So wäre es wol auch des Einen Sein, ohne Dasselbe zu sein mit dem Einen. Denn sonst wäre jenes wol nicht das Sein dieses, noch hätte dieses Eine an jenem Theil und das Eine seiend zu nennen, wäre ziemlich dasselbe, wie das Eine Eines. Jetzt aber untersuchen wir nicht was folgt, wenn wir Eines als Eines, sondern das Eine ist annehmen. Nicht so?

Arist. Allerdings wol.

Parm. Also das Ist als etwas Anderes bezeichnend, als das Eine.

Arist. Nothwendig.

Parm. Bedeutet nun die Aussage, wenn Jemand überhaupt sagt: Das Eine ist, etwas Anderes, als das Eine ist des Seins theilhaftig?

Arist. Durchaus nicht.

Parm. Wiederholen wir es noch einmal, wenn das Eine ist, was wird daraus folgen? Erwäge, ob diese Annahme nicht dem Einen eine solche Beschaffenheit beilege, daß es Theile hat?

Arist. Wie so?

Parm. Dermaßen: Wenn das Ist von dem seienden Einen, und das Eines von dem Einesseienden ausgesagt wird, das Sein und das Eine aber nicht Dasselbe ist, und doch auf Das, was wir als das seiende Eine annahmen, sich bezieht, ist es dann nicht nothwendig, daß das Ganze das seiende Eine sei, und daß als dessen Theile sich das Eine und das Sein ergeben?

Arist. Nothwendig.

Parm. Werden wir nun jeden dieser beiden Theile nur einen Theil, oder den Theil einen Theil des Ganzen nennen müssen?

Ariſt. Des Ganzen.

Parm. Und demnach iſt ein Ganzes, was eines iſt und einen Theil hat.

Ariſt. Allerdings.

Parm. Wie nun? Jeder dieſer beiden Theile des ſeienden Einen, das Eine und das Seiende, werden ſie ſich trennen, das Eine vom Seienden, oder das Seiende vom Einem?

Ariſt. Das könnte wol nicht geſchehen.

Parm. Demnach hält wieder jeder der beiden Theile das Eine und das Sein feſt, und der Theil ergibt ſich wieder als wenigſtens aus zwei Theilen beſtehend. Und ſo hält, aus denſelben Gründen, was als Theil ſich ergibt, ſtets dieſe beiden Theile feſt; denn das Eine iſt ſtets mit dem Seienden und das Seiende mit dem Einen verbunden, ſodaß es nothwendig, als ein doppeltes ſich ergebend, nimmer Eines iſt.

Ariſt. Ja allerdings.

Parm. Wäre ſo nicht das Eine als ſeiend eine unbegrenzte 143
Vielheit?

Ariſt. Natürlich wol.

Parm. Wohlan, laß es uns auch noch in dieſer Weiſe betrachten.

Ariſt. In welcher?

Parm. Behaupten wir nicht, das Eine ſei des Seins theilhaftig, weil es iſt?

Ariſt. Ja.

Parm. Und darum erſchien doch das ſeiende Eine als Vieles?

Ariſt. So iſt's.

Parm. Doch wie? Das Eine ſelbſt, von dem wir behaupten, es ſei des Seins theilhaftig, wenn wir es im Gedanken als für ſich ſelbſt beſtehend faſſen, ohne Dasjenige, deſſen es, wie wir behaupten, theilhaftig iſt, wird es als ein für ſich beſtehendes Eine erſcheinen, oder daſſelbe auch als ein Vieles?

Ariſt. Als Eines, denk' ich.

Parm. Laß uns doch ſehen: Das Sein deſſelben muß nothwendig etwas von ihm Verſchiedenes ſein und daſſelbe an ſich etwas Verſchiedenes, wenn anders das Eine nicht das Sein, ſondern als Eines des Seins theilhaftig iſt.

Ariſt. Nothwendig.

Parm. Iſt alſo das Sein ein Verſchiedenes, und das Eine ein Verſchiedenes, ſo iſt weder das Eine durch Einesſein ein vom Sein Verſchiedenes, noch das Sein durch das Sein des Seins etwas Anderes als das Eine, ſondern durch das Verſchiedene und Andere ſind ſie voneinander verſchieden.

Ariſt. Ja allerdings.

Parm. Sodaß das Verſchiedene weder mit dem Einen, noch mit dem Sein daſſelbe iſt.

Ariſt. Wie ſollt' es denn?

Parm. Wie nun? Wenn wir von dieſem, gleichviel, ob das Sein und das Verſchiedene, oder das Sein und das Eine, oder das Eine und das Verſchiedene hervorheben, heben wir nicht bei jedem ſolchen Hervorheben zweierlei hervor, was man füglich mit dem Ausdrucke der Beiden bezeichnen kann?

Ariſt. Wie ſo?

Parm. So: Kann man ſagen Sein?

Ariſt. Das kann man.

Parm. Und wiederum auch ſagen Eines?

Ariſt. Auch Das.

Parm. Wird nun alſo nicht jedem derſelben ein Name beigelegt?

Ariſt. Ja.

Parm. Wie, wenn ich ſage, Sein und Eines, etwa nicht beiden?

Ariſt. Allerdings.

Parm. Nicht wahr, auch wenn ich ſage Sein und Verſchiedenes, oder Verſchiedenes und Eines und ſo allerwärts, bedien' ich mich in jedem Falle des Ausdruckes: Beide.

Ariſt. Ja.

Parm. Was man aber mit Recht Beide nennt, können dieſe wol Beide ſein, und nicht zwei?

Ariſt. Das können ſie nicht.

Parm. Wo aber zwei Dinge ſind, gibt es da einen Ausweg, vermöge deſſen nicht jedes der beiden Eines iſt?

Ariſt. Keinen.

Parm. Da ſich nun alle dieſe Dinge als je zwei ergeben, ſo dürfte wol auch jedes Eines ſein.

Arist. Offenbar.

Parm. Wenn aber jedes von ihnen Eines ist, und irgend welches Eine mit irgendwelchem Paare verbunden wird, geben dann nicht alle zusammen drei?

Arist. Ja.

Parm. Ist aber nicht drei ein Ungrades, zwei aber ein Grades?

Arist. Wie wären sie Das nicht?

Parm. Wie aber? Wo die Zwei ist, muß da nicht auch das Zweimal, und wo die Drei, das Dreimal sein, wenn in der Zwei das Zweimaleins und in der Drei das Dreimaleins liegt?

Arist. Nothwendig.

Parm. Ist aber zwei und zweimal, muß da nicht nothwendig auch zweimal zwei sein? Und ist drei und dreimal, nicht auch dreimal drei?

Arist. Wie sollt' es nicht?

Parm. Wie weiter? Ist drei und ist zweimal, und ist zwei und ist dreimal, muß da nicht nothwendig auch zweimal drei und dreimal zwei sein?

Arist. Entschieden.

Parm. So wäre also Gerades geradesmal und Ungerades ungeradesmal und Gerades ungerades- und Ungerades geradesmal.

Arist. So ist's. 144

Parm. Wenn Das nun so sich verhält, glaubst du, daß noch eine Zahl als nicht nothwendig seiend übrig bleibe?

Arist. Keineswegs.

Parm. Wenn also die Eins ist, muß auch die Zahl sein.

Arist. Nothwendig.

Parm. Ist aber die Zahl, dann dürfte auch wol das Viele und eine unbegrenzte Menge des Seienden sein. Oder ergibt sich nicht die Zahl, als der Menge nach unbegrenzt und des Seins theilhaftig?

Arist. Ja, allerdings.

Parm. Sollte nicht, wenn jede Zahl des Seins theilhaftig ist, auch jeder ihrer Theile desselben theilhaftig sein?

Arist. Ja.

Parm. Demnach ist das Sein über das gesammte, vielfache

Seiende vertheilt, und ist von keinem Seienden getrennt, weder dem kleinsten noch dem größten. Oder ist es sogar widersinnig Das zu fragen? Denn wie könnte das Sein von einem Seienden getrennt sein?

Arist. Nimmermehr.

Parm. Demnach ist es möglichst zerstückelt in das größte, kleinste und allerwärts Seiende, ist unter Allem am meisten vertheilt, und der Theile des Seins sind unendliche.

Arist. So verhält es sich.

Parm. Es hat also die meisten Theile.

Arist. Gewiß die meisten.

Parm. Wie nun? Gibt es einen derselben, der zwar ein Theil des Seins, aber kein Theil ist?

Arist. Wie ließe sich denn Das wol denken?

Parm. Sondern wenn er es ist, mein' ich, muß er stets, so lang er ist, irgend Eines sein, daß er aber nicht Eines sei, ist unmöglich.

Arist. Nothwendig.

Parm. Also ist mit jedem Theile des Seins stets das Eine verbunden, ohne den größern oder kleinern, oder irgend einem Theile sich zu entziehen.

Arist. So ist's.

Parm. Kann nun das vielerwärts befindliche Eine zugleich ein Ganzes sein? Das überlege.

Arist. Ich überlege es, und erkenne es für unmöglich.

Parm. Demnach ist's ein Getheiltes, wenn es kein Ganzes ist. Denn nur als ein Getheiltes kann es sich wol zugleich an allen Theilen des Seins befinden.

Arist. Ja.

Parm. Und gewiß durchaus nothwendig ist's, daß das Getheilte so vielfach es sei, als es Theile hat.

Arist. Durchaus.

Parm. Demnach drückten wir uns soeben nicht richtig aus, indem wir sagten, das Sein sei in die meisten Theile getheilt; denn natürlich ist es nicht in mehr, sondern in ebenso viel Theile getheilt, wie das Eine; denn es ist weder das Seiende von dem Einen, noch das Eine von dem Seienden getrennt,

sondern sie sind, als zwei, der Zahl nach in Allem vollkommen gleich.

Arist. So erscheint es durchaus.

Parm. Das Eine selbst also ist durch das Sein in ein Vieles und eine unbegrenzte Menge zerstückelt.

Arist. Offenbar.

Parm. Also ist nicht blos das Seiende ein Vieles, sondern es muß nothwendig auch selbst das Eine vom Sein zertheilt, ein Vieles sein.

Arist. Allerdings, durchaus.

Parm. Gewiß aber, da die Theile Theile eines Ganzen sind, dürfte das Eine als Ganzes begrenzt sein. Oder werden die Theile nicht vom Ganzen umfaßt?

Arist. Nothwendig.

Parm. Und gewiß dürfte doch das sie Umfassende ihre Grenze sein?

Arist. Wie anders? 145

Parm. Demnach ist wol das Eine als seiend Eines und Vieles, ein Ganzes und Theile, begrenzt und der Menge nach unbegrenzt.

Arist. Offenbar.

Parm. Hat es nicht auch als Begrenztes ein Äußerstes?

Arist. Nothwendig.

Parm. Wie aber? Ist's ein Ganzes, sollt' es nicht auch Anfang, Mitte und Ende haben? Oder ist's möglich, daß etwas ohne diese Drei ein Ganzes sei? Und wird etwas, wenn ihm irgend einer dieser Theile mangelt, noch ein Ganzes sein mögen?

Arist. Das wird es nicht.

Parm. So hat denn wol natürlich das Eine Anfang, Mitte und Ende?

Arist. Wol hat es Das.

Parm. Gewiß ist aber die Mitte gleich weit von den äußersten Theilen entfernt, denn sonst wär' es wol keine Mitte.

Arist. Freilich nicht.

Parm. Und natürlich wäre das so beschaffene Eine einer gewissen Gestalt theilhaftig, entweder einer graden oder krummen oder aus beiden gemischten.

Arist. Freilich wäre es deren wol theilhaftig.

Parm. Wird es nun so beschaffen nicht in sich selbst und in einem Andern sich befinden?

Arist. Wie so?

Parm. Jeder der Theile ist irgendwo im Ganzen und keiner davon ausgeschlossen.

Arist. So ist's.

Parm. Alle Theile aber werden von dem Ganzen umfaßt?

Arist. Ja.

Parm. Alle Theile desselben aber sind das Eine, und nicht mehr noch weniger als alle.

Arist. Freilich nicht.

Parm. Demnach ist auch das Ganze das Eine?

Arist. Wie sollt' es nicht?

Parm. Wenn also alle Theile sich in dem Ganzen befinden, alle Theile aber das Eine und Ganze selbst ausmachen, alle ferner vom Ganzen umfaßt werden, so dürfte wol auch das Eine vom Einen umfaßt werden, und so dürfte dann auch das Eine sich selbst in sich selbst befinden.

Arist. Offenbar.

Parm. Dagegen ist gewiß wieder das Ganze nicht in den Theilen, weder in allen, noch in einigen. Denn wenn in allen, wäre es auch nothwendig in Einem. Denn befänd' es sich in irgend einem nicht, könnt' es wol nicht mehr in allen insgesammt sein; wenn aber dieser eine Theil zu den gesammten gehört, aber in diesem das Ganze sich nicht befindet, wie wird es sich noch in allen befinden?

Arist. In keiner Weise.

Parm. Gewiß auch nicht in einigen Theilen; denn wenn das Ganze in einigen wäre, dann wäre das Mehre in dem Wenigern, was unmöglich ist.

Arist. Freilich unmöglich.

Parm. Da sich aber das Ganze nicht in mehren, noch in einem, noch in allen Theilen befindet, muß es sich da nicht nothwendig in irgend einem davon Verschiedenen, oder nirgendwärts befinden?

Arist. Nothwendig.

Parm. Müßt' es nun nicht, wär' es nirgendwärts, nichts,

da es aber ein Ganzes ist, nothwendig, da es nicht in sich selbst ist, in einem Andern sein?

Arist. Allerdings.

Parm. Insofern also das Eine ein Ganzes ist, ist es in einem Andern, insofern es aber eben der Inbegriff aller Theile ist, es selbst in sich selbst. Und so muß nothwendig das Eine selbst in sich selbst und in einem Andern sein.

Arist. Nothwendig.

Parm. Da nun Das die natürliche Beschaffenheit des Einen ist, muß es nicht nothwendig sich bewegen und still stehen?

Arist. In welcher Weise?

Parm. Es steht irgendwo still, wenn es selbst in sich selbst ist. Denn indem es in dem Einen ist und daraus nicht weicht, 146
dürft' es in Demselben, in sich selber sein.

Arist. Freilich ist es Das.

Parm. Was aber stets in dem Selben ist, Das muß doch gewiß wol nothwendig stets still stehen.

Arist. Allerdings.

Parm. Wie aber? Muß das stets in einem Andern Seiende nicht umgekehrt nie in dem Selben sein, wenn es aber nie in dem Selben ist, auch nicht still stehen und steht es nicht still, sich bewegen?

Arist. So ist's.

Parm. Demnach ist es nothwendig, daß das Eine, welches selbst stets in sich selbst und einem Andern ist, stets sich bewege und still stehe.

Arist. Offenbar.

Parm. Gewiß aber muß, wenn alles vorher Erwähnte ihm zukommt, es selbst Dasselbe mit sich selber und ein von sich Verschiedenes und in gleicher Weise Dasselbe mit Andern und ein davon Verschiedenes sein.

Arist. Wie so?

Parm. Jegliches verhält zu einem Jeglichen sich so: Es ist entweder das Selbe oder Verschiedenes. Oder wenn es weder das Selbe, noch Verschiedenes ist, mag es wol ein Theil Desjenigen sein, zu dem es in diesem Verhältnisse steht, oder sich zu ihm wie ein Ganzes zu einem Theile verhalten.

Arist. Offenbar.

Parm. Ist nun wol das Eine selbst ein Theil seiner selbst?

Arist. Keineswegs.

Parm. Demnach dürft' es auch nicht, als sein eigenes Ganze, wie zu einem Theile, zu sich selbst als seinem Theile sich verhalten.

Arist. Das ist freilich nicht möglich.

Parm. Ist nun aber das Eine ein von dem Einen Verschiedenes?

Arist. Gewiß nicht.

Parm. Demnach dürft' es auch kein von sich selbst Verschiedenes sein.

Arist. Fürwahr nicht.

Parm. Wenn es selbst nun in Bezug auf sich selbst weder ein Verschiedenes, noch Theil, noch Ganzes ist, ist es dann nicht nothwendig, daß es selbst mit sich selbst Dasselbe sei?

Arist. Nothwendig.

Parm. Doch wie? Was mit sich selbst, dem in sich selbst als demselben befindlichen, an verschiedener Stelle ist, muß Das nicht nothwendig ein von sich selbst Verschiedenes sein, wenn es eben an verschiedener Stelle ist?

Arist. Meinem Bedünken nach wenigstens.

Parm. Nun aber ergab es doch sich so bei dem Einen, indem es zugleich in sich selbst und einem Andern ist.

Arist. Freilich ergab Das sich.

Parm. Natürlich dürfte demnach auf diese Weise das Eine ein von sich selbst Verschiedenes sein.

Arist. Natürlich.

Parm. Wie nun? Wenn etwas ein von etwas Verschiedenes ist, wird es nicht ein von einem Verschiedenen Verschiedenes sein?

Arist. Nothwendig.

Parm. Nicht wahr, was nicht Eines ist, ist insgesammt etwas von dem Einen Verschiedenes, sowie das Eine von dem Nichteinen?

Arist. Wie sollt' es nicht?

Parm. Demnach wäre wol das Eine ein von dem Andern Verschiedenes?

Arist. Ein davon Verschiedenes.

Parm. Bedenke aber, sind das Selbe und das Verschiedene selbst nicht einander entgegengesetzt?

Arist. Wie sollten sie nicht?

Parm. Wird nun je das Selbe in dem Verschiedenen oder das Verschiedene in dem Selben zu sein geneigt sein?

Arist. Das wird es nicht.

Parm. Wird also das Verschiedene nie in dem Selben sein, so ist von den Seienden nichts, worin das Verschiedene zu irgend einer Zeit ist. Denn wäre es zu irgend einer Zeit in einem, so wäre in jener Zeit das Verschiedene in dem Selben. Ist's nicht so?

Arist. So ist's.

Parm. Da es aber nie in dem Selben ist, so dürfte das Verschiedene nie in irgend einem Seienden sein.

Arist. Richtig.

Parm. Demnach dürfte wol das Verschiedene weder in dem Nichteinen noch in dem Einen sein.

Arist. Freilich nicht.

Parm. Nicht also durch das Verschiedene wäre das Eine von den Nichteinen, oder die Nichteinen von dem Einen verschieden?

Arist. Nein.

Parm. Noch wären sie durch sich selbst voneinander verschieden, als keinen Theil habend an dem Verschiedenen?

Arist. Wie sollten sie denn?

Parm. Sind sie aber weder durch sich selbst, noch durch 147
das Verschiedene verschieden, fiel dann wol nicht bereits alles voneinander Verschiedensein ganz weg?

Arist. Das fiel weg.

Parm. Gewiß sind aber auch die Nichteinen des Einen nicht einmal theilhaftig, denn sonst wären es keine Nichteinen, sondern wol in irgend einer Weise das Eine.

Arist. Richtig.

Parm. Auch keine Zahl dürften demnach die Nichteinen sein, denn auch so wären sie nicht durchaus die Nichteinen, wenn sie eine Zahl enthielten.

Arist. Ja freilich nicht.

Parm. Wie weiter? Sind etwa die Nichteinen Theile des

Einen? Oder hätten auch so die Nichteinen an dem Einen Theil?

Arist. Das hätten sie.

Parm. Wenn also durchaus dieses Eines ist, jene Nichteinen sind, so könnte auch das Eine nicht ein Theil der Nichteinen, noch das sie als Theile umfassende Ganze, noch umgekehrt, die Nichteinen Theile des Einen, oder das Ganze des Einen als Theiles sein.

Arist. Freilich nicht.

Parm. Wir behaupteten aber doch, was unter sich weder Ganze, noch Theile, noch verschieden sei, das werde unter sich das Selbe sein.

Arist. Freilich behaupteten wir Das.

Parm. Wollen wir demnach behaupten, daß auch das Eine, indem es gegen die Nichteinen sich so verhält, mit ihnen das Selbe sei?

Arist. Das wollen wir.

Parm. Demnach ist natürlich das Eine etwas von dem Andern und sich selbst Verschiedenes und das Selbe mit jenem und sich selbst.

Arist. Aus der Untersuchung scheint sich Das zu ergeben.

Parm. Ist es nun nicht auch sich selbst und dem Andern ähnlich und unähnlich?

Arist. Vielleicht.

Parm. Wenigstens da es als ein von dem Andern Verschiedenes sich ergab, möchte das Andere wol auch von ihm verschieden sein.

Arist. Wie sollt' es nicht?

Parm. Ist es nun nicht so von dem Andern verschieden, wie das Andere auch von ihm, und weder mehr noch weniger?

Arist. Wie sollt' es denn?

Parm. Also, wenn weder mehr noch weniger, in ähnlicher Weise?

Arist. Ja.

Parm. Inwiefern es ihm also begegnet, etwas von dem Andern und ebenso dem Andern etwas von ihm Verschiedenes zu sein, insofern dürfte wol dem Einen das Selbe wie dem Andern, und dem Andern wie dem Einen begegnen.

Arist. Wie meinst du Das?

Parm. So: Bedienst du dich nicht jedes Ausdruckes für irgend etwas?

Arist. Ja.

Parm. Wie nun? Solltest du wol desselben Ausdruckes dich mehr als einmal bedienen?

Arist. Ja.

Parm. Bezeichnest du nun, wenn du dich seiner einmal bedienst, Das damit, wofür der Ausdruck gilt, wenn aber mehre Male, Das nicht? Oder ist es nicht, ob du nun Ein Mal, ob mehre Male desselben Ausdrucks dich bedienst, durchaus nothwendig, daß du auch stets Dasselbe meinest?

Arist. Wie anders?

Parm. Ist nicht auch das Verschieden ein Ausdruck für irgend etwas?

Arist. Allerdings.

Parm. Wenn du also dich seiner bedienst, ob nun ein- oder vielmal, thust du es nicht für etwas Anderes, noch bezeichnest du etwas Anderes damit, als Das, wofür der Ausdruck galt?

Arist. Nothwendig.

Parm. Wenn wir nun sagen, daß das Andere verschieden ist von dem Einen, und das Eine verschieden von dem Andern, so sagen wir, ob wir gleich das Verschiedene zweimal brauchen, es dennoch stets von keiner andern, als jener Eigenschaft aus, von welcher der Ausdruck galt.

Arist. Ja allerdings.

Parm. Inwiefern also das Eine verschieden ist von dem Andern und das Andere von dem Einen, insofern widerfährt 148
dem Einen, eben weil ihm Dasselbe, nämlich das Verschiedene widerfährt, nichts Anderes, sondern Dasselbe mit dem Andern. Das aber irgend ebenso Beschaffene ist sich ähnlich. Nicht?

Arist. Ja.

Parm. Inwiefern aber dem Einen, sowie dem Andern Verschiedenes widerfährt, aus demselben Grunde dürfte Jegliches Jeglichem ähnlich sein; denn Jegliches ist von Jeglichem verschieden.

Arist. Natürlich.

Parm. Gewiß iſt aber doch das Ähnliche dem Unähnlichen entgegengeſetzt.

Ariſt. Ja.

Parm. Nicht auch das Verſchiedene dem Selbigen?

Ariſt. Auch Das.

Parm. Gewiß ergab ſich aber auch Das, daß das Eine mit dem Andern das Selbe iſt.

Ariſt. Freilich ergab ſich Das.

Parm. Es heißt aber Entgegengeſetztes erfahren, Daſſelbe mit dem Andern und von dem Andern Verſchiedenes zu ſein.

Ariſt. Allerdings.

Parm. Als verſchieden aber erſchien es ähnlich.

Ariſt. Ja.

Parm. Unähnlich wird es demnach als das Selbe ſein, vermöge der Eigenſchaft, die der verähnlichenden Eigenſchaft entgegengeſetzt iſt. Das Verähnlichende war doch das Verſchiedene?

Ariſt. Ja.

Parm. Demnach wird das Selbe es verunähnlichen (die Ähnlichkeit aufheben) oder es wird nicht dem Verſchiedenen entgegengeſetzt ſein.

Ariſt. Natürlich.

Parm. Demnach wird das Eine dem Andern ähnlich und unähnlich ſein, als Verſchiedenes ähnlich, als das Selbe aber unähnlich.

Ariſt. Natürlich findet gewiß auch ein ſolches Verhältniß ſtatt.

Parm. Auch folgendes findet freilich ſtatt.

Ariſt. Welches?

Parm. Daß es als ebenſo beſchaffen nicht anders beſchaffen, als nicht anders beſchaffen nicht unähnlich, als nicht unähnlich ähnlich iſt; als anders beſchaffen aber verſchiedenartig und als verſchiedenartig unähnlich iſt.

Ariſt. Du haſt recht.

Parm. Indem nun das Eine das Selbe wie das Andere und weil es davon verſchieden iſt, dürfte es wol, in beiden Beziehungen und in jeder derſelben, dem Andern ähnlich und unähnlich ſein.

Ariſt. Allerdings.

Parm. Wird es nun nicht auch in gleicher Weise, da es sich als von sich selbst verschieden und als das Selbe mit sich selbst ergab, sich in beiden Beziehungen und in jeder derselben, als sich ähnlich und unähnlich ergeben?

Arist. Nothwendig.

Parm. Wie steht es aber doch mit dem In-Berührung-Kommen des Einen mit sich selbst und Andern, sowie dem Nicht-in-Berührung-Kommen? Das erwäge.

Arist. Das thu' ich.

Parm. Das Eine ergab sich als selbst in sich selbst als Ganzem begriffen.

Arist. Richtig.

Parm. Nicht auch das Eine als in dem Andern befindlich?

Arist. Ja.

Parm. Es würde also, insofern es befindlich ist in dem Andern, mit dem Andern in Berührung kommen, als selbst in sich selbst aber würd' es verhindert, mit Anderm in Berührung zu kommen; Das würde es aber selbst mit sich selbst, als in sich selbst befindlich.

Arist. Offenbar.

Parm. So käme denn wol das Eine mit sich selbst und Anderm in Berührung.

Arist. So käme es.

Parm. Wie aber in folgender Hinsicht? Muß nicht Jegliches, was mit etwas in Berührung kommen soll, Dem zunächst liegen, mit dem es in Berührung kommen soll, indem es die Stelle einnimmt, welche an die Stelle grenzt, wo es sich befinden muß, um mit jenem in Berührung zu kommen?

Arist. Nothwendig.

Parm. Und soll also das Eine selbst mit sich selbst in Berührung kommen, so muß es unmittelbar hinter sich selbst liegen, indem es den Raum einnimmt, der an den grenzt, in dem es selbst sich befindet.

Arist. So muß es freilich sein.

Parm. Würde nun nicht das Eine, wenn es ein Zwiefaches wäre, Das wol thun und in zwei Räumen zugleich sich befinden, solang' es aber Eines ist, dazu nicht geneigt sein? 149

Arist. Gewiß doch nicht.

Parm. Demnach kann nothwendig das Eine ebenso wenig mit sich selbst in Berührung kommen, als ein Zwiefaches sein.

Arist. Ebenso wenig.

Parm. Gewiß wird es aber auch mit Andern in Berührung kommen.

Arist. Weshalb denn nicht?

Parm. Weil, behaupten wir, Das, was als Abgesondertes in Berührung kommen soll, Dem zunächst sich befinden muß, mit welchem es in Berührung kommen soll, ohne daß zwischen ihnen ein Drittes ist.

Arist. Richtig.

Parm. Zwei müssen also wenigstens da sein, wenn eine Berührung stattfinden soll.

Arist. Die müssen es.

Parm. Wenn aber zu den beiden Zusammengrenzenden zunächst ein Drittes kommt, so sind deren drei, der Berührungen aber zwei [17]).

Arist. Ja.

Parm. Und so kömmt immer, wenn eines hinzukömmt, auch eine Berührung hinzu und es folgt, daß die Berührungen den Zahlen der Menge um eine nachstehen. Denn um wie viel die ersten beiden in Berührung kommenden die Berührungen übertrafen, als der Zahl nach mehr, als die Berührungen, um ebensoviel übertrifft auch jede folgende Zahl die aller Berührungen. Denn nun kommt hinfort zugleich Eines zu dieser Zahl und eine Berührung zu den Berührungen [18]).

Arist. Richtig.

Parm. So groß also die Zahl der Gegenstände ist, stets stehen die Berührungen um Eine ihr nach.

Arist. Sehr wahr.

Parm. Wenn es aber nur Eines ist, und ein Zwiefaches nicht stattfindet, dann dürfte wol auch keine Berührung stattfinden.

Arist. Wie sollte sie?

Parm. Nun ist aber, behaupten wir, ein Anderes als das Eine weder Eines, noch dessen theilhaftig, insofern es ein Anderes ist.

Arist. Freilich nicht.

Parm. In dem Andern ist also keine Zahl, wenn die Eins nicht in demselben ist.

Arist. Wie sollte sie?

Parm. Demnach ist das Andere weder eins, noch zwei, noch kommt ihm der Name irgend einer andern Zahl zu.

Arist. Nein.

Parm. Das Eine ist also nur Eins und eine Zweiheit dürfte nicht da sein.

Arist. Offenbar nicht.

Parm. Demnach findet keine Berührung statt, da keine Zwei ist.

Arist. Sie findet nicht statt.

Parm. Weder kommt also das Eine mit dem Andern, noch das Andere mit dem Einen in Berührung, da keine Berührung stattfindet.

Arist. Nun freilich nicht.

Parm. Nach diesem Allen kommt also das Eine mit dem Andern und sich selbst in Berührung und nicht in Berührung.

Arist. Natürlich.

Parm. Ist es denn also etwa auch sich selbst und dem Andern gleich und ungleich?

Arist. Wie?

Parm. Würden wol, wenn das Eine größer oder kleiner wäre, als das Andere, oder umgekehrt, das Andere größer oder kleiner als das Eine, diese nicht, insofern das Eine Eines, das Andere ein Anderes als das Eine ist, eben dieses, des Seins, wegen mit einander verglichen, größer oder kleiner, sondern nur wenn sie neben dem Sobeschaffensein die Gleichheit besäßen, beide einander gleich sein? Wenn aber das Andere Größe, das Eine Kleinheit, oder auch das Eine Größe, das Andere aber Kleinheit besäße, würde da wol nicht Dasjenige von beiden, mit welchem der Idee nach Größe verbunden wäre, größer, das mit Kleinheit Verbundene aber kleiner sein?

Arist. Nothwendig.

Parm. Gibt es nun etwa nicht zwei solche Ideen, wie Größe und Kleinheit? Denn gäbe es diese nicht, dann würden sie einander nicht entgegengesetzt sein, noch in Dem, was da ist, sich befinden.

Arist. Wie doch wol?

150 Parm. Befindet sich demnach in dem Einen Kleinheit, müßte sie entweder in dem Ganzen, oder in einem Theile desselben sein.

Arist. Nothwendig.

Parm. Wie aber? Wenn sie im Ganzen sich befände, würde sie nicht entweder bei dem Einen gleichförmig durch das Ganze desselben verbreitet sein, oder würde es umschließen?

Arist. Gewiß, das ist augenscheinlich.

Parm. Wäre nun nicht die Kleinheit, wäre sie bei dem Einen gleichförmig, ihm gleich, als umschließend aber größer?

Arist. Wie sollte sie Das nicht?

Parm. Ist es nun möglich, daß die Kleinheit irgend einem gleich, oder größer als etwas sei und daß sie als Größe oder Gleichheit, nicht aber als sich selbst sich bewähre?

Arist. Unmöglich.

Parm. Im ganzen Einen könnte demnach die Kleinheit nicht sein, sondern, wäre sie es, in einem Theile.

Arist. Ja.

Parm. Noch wieder in dem gesammten Theile. Sonst wird Dasselbe erfolgen, wie bei dem Ganzen; sie wird so groß oder größer als der Theil sein, in welchem sie sich jedesmal befindet.

Arist. Nothwendig.

Parm. In keinem Seienden wird demnach Kleinheit sich befinden, indem sie weder in einem Theile, noch im Ganzen sich befindet; noch wird es irgend ein Kleines geben, die Kleinheit selbst ausgenommen.

Arist. Natürlich nicht.

Parm. Auch Größe wird sich also in ihm nicht befinden; denn dann wäre ein anderes Größeres sogar neben der Größe an sich, Das, worin sich Größe befände, da zumal das Kleine an sich nicht da ist, welches jenes, sollte es groß sein, übertreffen müßte. Das ist aber unmöglich, da in nichts Kleinheit sich befindet.

Arist. Sehr wahr.

Parm. Vielmehr übertrifft die Größe an sich kein Anderes an Größe, als die Kleinheit an sich und die Kleinheit steht keinem Andern nach, als der Größe an sich.

Arist. Freilich nicht.

Parm. Demnach ist auch das Andere, indem es weder Größe noch Kleinheit hat, weder größer noch kleiner als das Eine; noch haben diese beiden (Ideen) an sich das Vermögen zu übertreffen oder übertroffen zu werden, in Bezug auf das Eine, sondern nur aufeinander, noch dürfte hinwiederum das Eine größer oder kleiner als diese beiden oder das Andere sein, da es weder Größe noch Kleinheit hat.

Arist. Demnach offenbar nicht.

Parm. Ist es also nicht nothwendig, daß, wenn das Eine weder größer noch kleiner ist als das Andere, es dasselbe weder übertreffe, noch von ihm übertroffen werde?

Arist. Nothwendig.

Parm. Ist's nun nicht durchaus nothwendig, daß Das, was weder übertrifft noch übertroffen wird, in dem Verhältniß des Gleichen stehe und, in diesem Verhältniß stehend, gleich sei?

Arist. Wie sollt' es nicht?

Parm. Gewiß dürfte auch das Eine an sich zu sich selbst in diesem Verhältnisse stehen; da es in sich weder Größe, noch Kleinheit hat, dürft' es weder von sich selbst übertroffen werden, noch sich übertreffen, sondern, in gleichem Verhältnisse stehend, sich selber gleich sein.

Arist. Ja, allerdings.

Parm. So dürfte also das Eine sich selbst und dem Andern gleich sein.

Arist. Offenbar.

Parm. Und doch dürfte es auch, in sich selbst sich befindend, von außenher um sich selbst, und als Umgebendes größer, als Umgebenes kleiner, als es selbst sein. Und so wäre wol das Eine größer und auch kleiner als es selbst.

Arist. Das wär' es freilich wol.

Parm. Ist nicht auch Das nothwendig, daß nichts sei außer 151
dem Einen und dem Andern?

Arist. Wie wär' es nicht?

Parm. Gewiß muß aber auch das Seiende stets irgendwo sein.

Arist. Ja.

Parm. Wird nun nicht das in etwas sich Befindende, als das Kleinere, in einem Größern sich befinden? Denn in an-

derer Weise könnte wol nicht ein Verschiedenes in einem Verschiedenen sich befinden.

Arist. Freilich nicht.

Parm. Da es aber außer dem Andern und dem Einen nichts Verschiedenes gibt, sie aber in etwas sich befinden müssen, ist dann nicht nothwendig, daß sie in einander, das Andere in dem Einen und das Eine in dem Andern, oder nirgends sich befinden?

Arist. Offenbar.

Parm. Da nun also das Eine in dem Andern sich befindet, so wäre das Andere größer denn das Eine, als es umgebend, das Eine aber kleiner denn das Andere, als das Umgebene; weil sich aber das Andere in dem Einen befindet, so wäre aus demselben Grunde das Eine größer als das Andere und das Andere kleiner als das Eine.

Arist. Natürlich.

Parm. Demnach ist das Eine ebenso groß, größer und kleiner als es selbst und das Andere.

Arist. Offenbar.

Parm. Gewiß aber, wenn es ebenso groß, größer und kleiner ist, dürfte es aus ebensoviel, mehren und wenigern Maßeinheiten als es selbst und das Andere, und, insofern aus Maßeinheiten, auch aus Theilen bestehen.

Arist. Wie sollt' es nicht?

Parm. Also aus gleichviel, mehren und wenigern Maßeinheiten bestehend, wäre es wol auch der Zahl nach größer und kleiner als es selbst und das Andere und aus demselben Grunde sich selbst und dem Andern gleich.

Arist. Wie so?

Parm. Es dürfte mehr Maßeinheiten haben, als das von ihm an Größe Übertroffene und wieviel Maßeinheiten, soviel auch Theile. Gegen das Größere verhält es sich in gleicher Weise und ebenso gegen das Gleiche.

Arist. So ist's.

Parm. Wird es also nicht, da es größer und kleiner und ebenso groß als es selbst ist, gleichviel und mehr und weniger Maßeinheiten haben als es selbst? Wenn aber Maßeinheiten, nicht auch Theile?

Arist. Wie sollt' es nicht.

Parm. Da es demnach mit sich selbst aus gleich vielen Theilen besteht, dürfte es auch an Menge sich selbst gleich, aus mehren bestehend der Zahl nach größer, aus wenigern aber kleiner sein als es selbst.

Arist. Offenbar.

Parm. Wird sich das Eine nicht auch zu dem Andern ebenso verhalten? Da es sich als größer denn dieses ergibt, muß nicht nothwendig auch die Zahl desselben größer sein; als kleiner, kleiner und als an Größe ihm gleich, an Menge dem Andern gleich?

Arist. Nothwendig.

Parm. So wird natürlich wieder der Zahl nach das Eine ebenso groß, größer und kleiner sein als es selbst und als das Andere.

Arist. Das wird es.

Parm. Ist nun das Eine nicht auch der Zeit theilhaftig, und ist und wird jünger und älter als es selbst und als das Andere, und weder jünger noch älter denn es selbst und das Andere als der Zeit theilhaftig?

Arist. Wie so?

Parm. Das Sein kommt ihm doch wol zu, wenn es Eines ist?

Arist. Ja.

Parm. Ist aber das Sein etwas Anderes, als ein des Seins in der gegenwärtigen Zeit Theilhaftigsein, sowie das War ein Theilhaben am Sein in der vergangenen und das Wirdsein in 152
der zukünftigen Zeit?

Arist. Das ist es freilich.

Parm. Demnach ist es der Zeit theilhaftig, wenn es des Seins es ist.

Arist. Allerdings.

Parm. Nicht wahr, der fortschreitenden Zeit?

Arist. Ja.

Parm. Demnach wird es immer älter als es selbst, wenn es der Zeit nach vorwärts geht.

Arist. Nothwendig.

Parm. Ist uns nun erinnerlich, daß das Ältere älter als ein jünger Werdendes wird?

Arist. Das ist es.

Parm. Sollte nun wol nicht das Eine, da es älter wird als es selbst, älter werden als es selbst, das zugleich jünger wird?

Arist. Nothwendig.

Parm. So wird es doch jünger und älter als es selbst?

Arist. Ja.

Parm. Ist es aber nicht älter, wenn es in der Jetztzeit im Werden ist, in der Zeit zwischen dem War und dem Wirdsein? Denn indem es von dem Einst zu dem Nachher fortschreitet, wird es wol nicht das Jetzt überschreiten.

Arist. Freilich nicht.

Parm. Macht es dann nicht einen Stillstand im Älterwerden, wenn es auf das Jetzt trifft, und wird nicht, sondern ist dann bereits älter? Im Fortschreiten nämlich dürft' es wol nie vom Jetzt eingeholt werden. Denn mit dem Fortschreitenden verhält es sich so, daß es an beide grenzt, an das Jetzt und das Nachher, indem es das Jetzt aufgibt, und das Nachher erfaßt, insofern es zwischen beide kömmt, das Nachher und das Jetzt.

Arist. Richtig.

Parm. Wenn es aber nothwendig ist, daß alles Werdende an dem Jetzt nicht vorübergehe, so macht es, wenn es dahin gelangt, stets einen Stillstand im Werden und ist dann Das, was es eben wird.

Arist. Offenbar.

Parm. Also machte auch das Eine, als es im Älterwerden auf das Jetzt traf, im Werden einen Stillstand und ist dann älter.

Arist. Ja, allerdings.

Parm. Ist es also nicht auch älter als Das, in Bezug auf welches es älter wurde?

Arist. Ja.

Parm. Das Ältere ist aber älter als das Jüngere?

Arist. Das ist es.

Parm. Und demnach ist das Eine dann jünger als es selbst, wenn es im Älterwerden auf das Jetzt traf.

Arist. Nothwendig.

Parm. Das Jetzt aber ist immer bei dem Einen, während seines ganzen Seins; denn immer ist es jetzt, wenn es irgend ist.

Arist. Wie sollt' es nicht?

Parm. Demnach ist und wird das Eine stets älter und jünger als es selbst.

Arist. Natürlich.

Parm. Ist oder wird es aber längere Zeit denn es selbst, als die gleiche?

Arist. Die gleiche.

Parm. Gewiß aber hat es, indem es die gleiche Zeit entweder wird oder ist, dasselbe Alter.

Arist. Wie sollt' es nicht?

Parm. Was aber dasselbe Alter hat, ist weder älter, noch jünger.

Arist. Freilich nicht.

Parm. Indem also das Eine dieselbe Zeit, wie es selbst sowol wird als ist, ist, ja wird es weder jünger, noch älter als es selbst.

Arist. Nach meinem Bedünken nicht.

Parm. Wie aber in Bezug auf das Andere?

Arist. Das weiß ich nicht zu sagen.

Parm. Das aber weißt du doch gewiß zu sagen, daß die 153
Dinge, die andere sind als das Eine, wenn anders es verschiedene sind und nicht ein Verschiedenes, zahlreicher sind als Eines; denn ein Verschiedenes wäre wol Eines, als Verschiedene aber sind sie zahlreicher als Eines.

Arist. Das sind sie.

Parm. Und daß sie wol eine Vielheit enthalten?

Arist. Die dürften sie freilich enthalten.

Parm. Als Vielheit möchten sie wol einer größern Zahl als der Eins theilhaftig sein.

Arist. Wie sollten sie nicht?

Parm. Wie also? Werden wir behaupten, daß die größern Zahlen früher entstehen und entstanden seien, oder die kleinern?

Arist. Die kleinern.

Parm. Demnach ist das Kleinste das Erste. Das ist aber das Eine. Nicht wahr?

Arist. Ja.

Parm. Demnach entstand das Eine von allem eine Zahl Enthaltenden zuerst. Es enthalten aber die andern Dinge insgesammt eine Zahl, wenn es andere sind, nicht ein Anderes.

Arist. Die enthalten sie freilich.

Parm. Indem es, mein' ich, zuerst entstand, entstand es früher, die andern Dinge aber später. Die später entstandenen Dinge sind aber jünger als das früher Entstandene. Und so dürften die andern Dinge jünger sein als das Eine, das Eine aber älter als die andern Dinge.

Arist. So möcht' es wol sein.

Parm. Wie steht es aber damit? Sollte wol das Eine seinem eigenen Wesen zuwider entstanden sein, oder ist Das unmöglich?

Arist. Das ist unmöglich.

Parm. Nun ergab es sich doch, daß das Eine Theile habe. Wenn aber Theile, auch Anfang, Ende und Mitte.

Arist. Ja.

Parm. Entsteht nun nicht von allen zuerst der Anfang, sowol des Einen selbst, als jedes der andern, und nach dem Anfange auch alles andere, bis zum Ende?

Arist. Wie anders?

Parm. Alle diese andern, werden wir doch behaupten, seien Theile des Ganzen und Einen, jenes Eine und Ganze selbst aber sei zugleich mit dem Ende entstanden.

Arist. Das werden wir freilich behaupten.

Parm. Das Ende aber entsteht, denk' ich, zuletzt. Mit diesem zugleich aber zu entstehen, liegt in dem Wesen des Einen. Sodaß, wenn es nothwendig ist, daß das Eine selbst nicht seinem Wesen zuwider entstehe, so dürfte es, als mit dem Ende entstanden, seinem Wesen gemäß sein unter den andern Dingen zuletzt zu entstehen.

Arist. Offenbar.

Parm. Demnach ist das Eine jünger als das Andere, das Andere aber älter als das Eine.

Arist. Das erscheint mir wieder offenbar.

Parm. Aber wie? Ist es nicht nothwendig, daß der Anfang oder irgend ein anderer Theil des Einen oder irgend

eines Andern, wenn es Theil ist nicht aber Theile, als Theil Eines sei?

Arist. Nothwendig.

Parm. Demnach dürfte das Eine zugleich mit dem zuerst und zugleich mit dem zweitens Entstehenden entstehen und hinter keinem der übrigen Entstehenden zurückbleiben, was da irgend nach irgend etwas entsteht, wenn es bis zum Letzten hindurchgelangt, weder hinter der Mitte, noch dem Ende, noch dem Ersten, noch etwas Anderm beim Entstehen zurückgeblieben, zum ganzen Einen wird.

Arist. Richtig.

Parm. Demnach hat das Eine dasselbe Alter mit allen andern. Sodaß, wenn das Wesen des Einen an sich nicht seinem eigenen Wesen entgegen ist, es weder eher, noch später als das Andere entstanden sein dürfte, sondern zugleich. Und 151
dieser Betrachtung zufolge dürfte wol das Eine weder älter, noch jünger sein, als das Andere, noch das Andere als das Eine; nach der vorhergegangenen aber, so älter als jünger und das Andere mit Jenem verglichen ebenso.

Arist. Ja, allerdings.

Parm. So fürwahr verhält es sich und ward es. Was sagen wir aber dagegen, im Betreff des Älter- und Jüngerwerdens desselben gegen das Andere und des Andern gegen das Eine, und des weder Jünger- noch Älterwerdens? Verhält es sich wie mit dem Sein, so auch mit dem Werden, oder anders?

Arist. Das kann ich nicht sagen.

Parm. Doch ich wenigstens soviel, daß, wenn etwas auch älter ist als ein Anderes, Dasselbe nicht wol um noch mehr älter werden könne, als um wieviel gleich beim Entstehen der Altersunterschied betrug, noch umgekehrt, das Jüngere noch jünger; denn gleichviele zu ungleichvielen Zeit- oder irgendwelchen andern Theilen hinzugethan, bewirken, daß der Unterschied stets so groß bleibe, als er zuerst war.

Arist. Wie sollt' er denn nicht?

Parm. Demnach dürfte das Seiende nimmer gegen das Seiende älter oder jünger werden, wenn der Altersunterschied stets derselbe bleibt; sondern Eines ist und ward älter, ein Anderes jünger, wird es aber nicht.

Arist. Richtig.

Parm. Demnach wird das Eine als seiend nimmer weder älter noch jünger als das andere Seiende.

Arist. Gewiß nicht.

Parm. Doch siehe, ob sie in dieser Weise älter und jünger werden.

Arist. Inwiefern denn?

Parm. Insofern sich das Eine älter ergab als das Andere, und das Andere als das Eine.

Arist. Wie doch?

Parm. Wenn das Eine älter ist als das Andere, so bestand es wol längere Zeit als das Andere?

Arist. Ja.

Parm. Erwäge aber wieder: Wenn wir zu einer längern oder kürzern Zeit die gleiche Zeit hinzuthun, wird sich die längere von der kürzern um den gleichvielten oder um einen kleinern Theil unterscheiden? [19])

Arist. Um einen kleinern.

Parm. Demnach wird der Altersunterschied des Einen gegen das Andere nachher nicht soviel betragen, als er zuerst betrug, sondern indem es eine gleiche Zeit, wie das Andere dazu bekommt, wird der Altersunterschied gegen das Andere stets ein geringerer sein, als vorher. Oder nicht?

Arist. Ja.

Parm. Dürfte nun nicht das dem Alter nach sich weniger gegen etwas Unterscheidende, als es zuvor sich unterschied, jünger als in früherer Zeit gegen Das werden, gegen welches früher es älter war?

Arist. Ja, jünger.

Parm. Wenn aber Das jünger, nicht auch umgekehrt jenes Andere gegen das Eine älter als zuvor?

Arist. Allerdings.

Parm. Demnach wird das jünger Gewordene älter gegen das früher älter Gewordene und Seiende, ist aber nie älter, sondern wird stets älter als jenes; denn bei Jenem nimmt das Jünger- bei Diesem aber das Älterwerden zu. Das Ältere
155 dagegen wird in gleicher Weise jünger als das Jüngere; denn da sie beide in entgegengesetzter Richtung gehen, werden sie das

einander Entgegengesetzte, das Jüngere älter als das Ältere und das Ältere jünger als das Jüngere. Sie können aber wol nicht es geworden sein; denn wären sie es geworden, dann würden sie es nicht mehr, sondern wären es; nun aber werden sie jünger und älter gegeneinander; das Eine wird jünger gegen das Andere, weil es sich als älter und früher entstanden ergab, das Andere aber älter gegen das Eine, weil es später entstand. Aus denselben Gründen verhält sich auch das Andere so gegen das Eine, da es sich als älter denn dasselbe und als früher entstanden ergab.

Arist. Ja freilich ergibt es sich so.

Parm. Nicht wahr, insofern etwas weder älter noch jünger wird als ein Anderes, weil sie fortwährend durch dieselbe Zahl sich unterscheiden, möchte wol auch so das Eine weder älter noch jünger werden als das Andere, wie das Andere als das Eine; inwiefern es aber nothwendig ist, daß sich stets nach einem andern Verhältnisse das früher von dem später, und das später von dem früher Entstandenen unterscheide, insofern müssen doch älter und jünger gegeneinander werden das Andere gegen das Eine und das Eine gegen das Andere?

Arist. Ja, allerdings.

Parm. Diesem Allen zufolge ist und wird das Eine älter und jünger als es selbst und das Andere, und ist und wird weder älter, noch jünger, weder als es selbst, noch als das Andere.

Arist. Ganz entschieden.

Parm. Da aber das Eine der Zeit theilhaftig ist und des Älter- und Jüngerwerdens, muß es nicht nothwendig auch des Einst und des Nachher und des Jetzt theilhaftig sein, wenn es der Zeit theilhaftig ist?

Arist. Nothwendig.

Parm. Demnach war das Eine, und ist und wird sein, und wurde und wird und wird werden.

Arist. Wie anders?

Parm. So wäre denn für dasselbe und an demselben etwas, und es war und ist und wird sein.

Arist. Allerdings.

Parm. Und es dürfte von ihm ein Wissen, Meinen und

Wahrnehmen geben, da ja selbst jetzt das alles in Bezug auf dasselbe uns beschäftigt.

Arist. Richtig bemerkt.

Parm. Und es gibt einen Namen und Worte dafür, mit denen es benannt und ausgedrückt wird, und soviel von dergleichen eben Anwendung auf das Andere findet, findet sie auch auf das Eine.

Arist. So verhält es sich also durchaus [20]).

Parm. Wir wollen doch noch das Dritte besprechen. Ist das Eine so beschaffen, wie wir es nachgewiesen haben, ist es nicht nothwendig, daß es, da es Eines ist und Vieles und weder Eines noch Vieles, und der Zeit theilhaftig, bald wenn es Eines ist, des Seins theilhaftig, bald wieder, wenn es Das nicht ist, des Seins nicht theilhaftig sei?

Arist. Nothwendig.

Parm. Wird es nun möglich sein, daß es, als desselben theilhaftig, dann nicht theilhaftig, oder als nicht theilhaftig, dann theilhaftig sei?

Arist. Das ist nicht möglich.

Parm. Demnach ist es zu einer Zeit theilhaftig und zu einer andern nicht theilhaftig, denn nur so könnt' es wol desselben theilhaftig und nicht theilhaftig sein.

Arist. Richtig.

156 Parm. Ist nun nicht auch Das eine Zeit, wo es des Seins theilhaftig wird und wo es davon scheidet? Oder wie ist es möglich, daß es dasselbe bald habe, bald nicht habe, wenn es nicht irgend einmal es erlangt und aufgibt?

Arist. In keiner Weise.

Parm. Nennst du aber nicht das zur Theilnahme des Seins Gelangen ein Werden?

Arist. Ich nenn' es so.

Parm. Und das vom Sein Scheiden Untergehen?

Arist. Allerdings.

Parm. Natürlich wird nun doch das Eine und geht unter, indem es die Theilnahme des Seins erlangt und aufgibt.

Arist. Nothwendig.

Parm. Indem es aber Eines und Vieles ist, ein Werdendes und Untergehendes, geht nicht, wenn es Eines wird, das Vielessein, wenn es Vieles wird, das Einessein unter?

Arist. Allerdings.

Parm. Muß es nun aber nicht nothwendig als Eines und Vieles werdend, sich scheiden und vereinen?

Arist. Durchaus.

Parm. Und wenn es unähnlich und ähnlich wird, sich verähnlichen und verunähnlichen?

Arist. Ja.

Parm. Und wird es größer und kleiner und gleich, zunehmen und abnehmen und sich gleich gestalten?

Arist. So ist's.

Parm. Wenn aber ein Sichbewegendes stillsteht und wenn ein Stillstehendes zu dem Sichbewegen übergeht, so kann dann gewiß Dasselbe in gar keiner Zeit sein.

Arist. Wie könnt' es Das?

Parm. Als ein vorher Stillstehendes nachher sich zu bewegen und als ein vorher sich Bewegendes nachher still zu stehen, Das zu erfahren, wird ohne ein Sichverändern nicht möglich sein.

Arist. Wie wär' es Das?

Parm. Es gibt aber keine Zeit, wo es möglich wäre, daß etwas sich weder bewege, noch still stehe.

Arist. Freilich nicht.

Parm. Aber gewiß findet ohne ein Sichverändern keine Veränderung statt.

Arist. Natürlich nicht.

Parm. Wann verändert es sich nun? Denn weder als Stillstehendes, noch als sich Bewegendes dürft' es sich verändern, noch als in einer Zeit Seiendes.

Arist. Freilich nicht.

Parm. Ist nun etwa Das das Seltsame, worin es sich befinden dürfte, wenn es sich verändert?

Arist. Was wäre Das doch?

Parm. Das Plötzlich; denn natürlich bezeichnet das Plötzlich etwas Derartiges, daß es daraus nach beiden Seiten sich verändert. Denn es verändert sich nicht aus dem noch still-

stehenden Stillstehen, noch aus der noch sich bewegenden Bewegung; sondern dieses seltsame plötzliche Wesen hat, keiner Zeit angehörig, seine Stelle zwischen Stillstand und Bewegung, und in sie und aus ihr verändert sich das sich Bewegende in ein Stillstehen und das Stillstehende in ein Bewegen.

Arist. Das scheint so.

Parm. Und wenn nun das Eine stillsteht und sich bewegt, dürft' es sich nach beiden Richtungen verändern. Denn nur so wol könnt' es Beides thun. Wenn es sich aber verändert, verändert es sich plötzlich und dürfte, indem es sich verändert, keiner Zeit angehören und dann sich weder bewegen, noch stillstehen.

Arist. Freilich nicht.

Parm. Verhält es sich nun so auch hinsichtlich der andern
157 Veränderungen? Wenn es vom Sein zum Untergehen übergeht, oder vom Nichtsein zum Werden, kommt es da zwischen gewisse Stillstände und Bewegungen, und ist dann weder, noch auch nicht, und wird weder, noch geht unter?

Arist. Natürlich wol.

Parm. Gewiß ist es auch aus denselben Gründen, wenn es aus dem Einen in das Viele übergeht und aus dem Vielen in das Eine, weder Eines noch Vieles, weder scheidet, noch vereint es sich; und beim Übergehen aus dem Ähnlichen in das Unähnliche und aus dem Unähnlichen in das Ähnliche ist es weder ähnlich, noch unähnlich, weder sich verähnlichend, noch verunähnlichend; und beim Übergehen vom Kleinen zum Großen und zum Gleichen und umgekehrt dürfte es weder klein, noch groß, noch gleich, weder zunehmend, noch abnehmend, noch im Gleichwerden begriffen sein.

Arist. Natürlich nicht.

Parm. Alle diese Veränderungen dürfte wol das Eine erfahren, wenn es ist.

Arist. Wie sollt' es nicht?

Parm. Müssen wir nun nicht erwägen, welcher Zustand wol dem Andern zukomme, wenn das Eine ist?

Arist. Das müssen wir.

Parm. Und wollen wir zeigen, was, wenn das Eine iſt, dem Andern als das Eine widerfahren mußte?

Ariſt. Das laß uns zeigen.

Parm. Nicht wahr, da ein Anderes als das Eine iſt, ſo iſt weder das Eine das Andere, noch das Andere das Eine[21]), ſonſt wäre kein Anderes als das Eine?

Ariſt. Richtig.

Parm. Auch entbehrt das Andere nicht durchaus das Eine, ſondern iſt irgendwie deſſen theilhaftig.

Ariſt. Und wie?

Parm. Weil wol das Andere ein Anderes als das Eine iſt, da es Theile hat; denn wenn es keine Theile hätte, wäre es durchaus Eines.

Ariſt. Richtig.

Parm. Theile hat aber, behaupten wir, Das, was ein Ganzes iſt.

Ariſt. Freilich behaupten wir Das.

Parm. Aber das Ganze muß nothwendig ein aus Vielen Zuſammengeſetztes ſein, deſſen Theile die Theile ſind. Denn jeglicher Theil muß nicht ein Theil Vieler, ſondern eines Ganzen ſein.

Ariſt. Wie ſo?

Parm. Wäre etwas ein Theil Vieler, zu denen es ſelbſt gehörte, ſo wird es entſchieden ein Theil ſeiner ſelbſt ſein, was unmöglich iſt, ſowie jedes unter den andern, wenn er es doch der aller iſt. Denn iſt er der Theil Eines nicht, ſo iſt er es mit Ausnahme dieſes der andern und wird ſo nicht der Theil eines jeden ſein: iſt er Das aber nicht, ſo wird er nicht der eines jeden der Vielen ſein. Iſt er aber der keines, ſo iſt es unmöglich, daß er von den Allen, von deren keinem er etwas, weder ein Theil noch irgend ſonſt etwas iſt, irgend etwas ſei.

Ariſt. So fürwahr ergibt es ſich wol.

Parm. Demnach iſt der Theil nicht Theil der Vielen oder Aller, ſondern eines Begriffes und irgend Eines, was wir Ganzes nennen, indem es zu einem aus Allem insgeſammt vollendeten Einen wurde; deſſen Theil dürfte der Theil wol ſein.

Ariſt. Ja allerdings.

Parm. Hat demnach das Andere Theile, so dürft' es auch des Ganzen und Einen theilhaftig sein.

Arist. Ja freilich.

Parm. Demnach muß nothwendig das von dem Einen verschiedene Andere Ein Theile habendes, abgeschlossenes Ganzes sein.

Arist. Nothwendig.

Parm. Gewiß gelten aber auch im Betreff jedes Theiles dieselben Gründe. Denn auch dieser muß nothwendig des Einen theilhaftig sein. Denn wenn Jedes ein Theil davon ist, so bezeichnet gewiß das Jedes etwas von dem Andern Geschiedenes, für sich selbst Bestehendes, wenn es ein Jedes sein soll.

Arist. Richtig.

Parm. Doch offenbar dürft' es wol als ein von dem Einen Verschiedenes, des Einen theilhaftig sein. Sonst wär' es ja nicht des Einen theilhaftig, sondern das Eine selbst. Nun ist's aber doch unmöglich, daß etwas das Eine sei, außer dem Einen selbst.

Arist. Unmöglich.

Parm. Es muß aber des Einen nothwendig vermöge des Ganzen und des Theiles theilhaftig sein. Denn jenes wird Ein Ganzes sein, dessen Theile die Theile sind; jeder dieser dagegen Ein Theil des Ganzen, welcher Theil eines Ganzen er auch sein mag.

Arist. So ist's.

Parm. Wird nun nicht als von dem Einen Verschiedenes das daran Theilhabende seiner theilhaftig?

Arist. Wie sollt' es nicht?

Parm. Das vom Einen Verschiedene dürfte aber wol ein Vieles sein. Denn wäre das Andere, als das Eine, weder Eines, noch mehr als Eines, dann wär' es gar nichts.

Arist. Ja freilich nichts.

Parm. Da aber was an dem Einen als einem Theil und dem Einen als Ganzem Theil hat, mehr als Eines ist, geht daraus nicht schon nothwendig hervor, daß jenes an dem Einen Theilhabende an sich der Menge nach unendlich sei?

Arist. Wie so?

Parm. Ueberzeugen wir uns so davon. Es nimmt doch

wol das Nichteine und des Einen noch nicht Theilhaftige dann, wenn es deſſelben theilhaftig wird, daran Theil?

Ariſt. Das iſt allerdings offenbar.

Parm. Nicht alſo als eine Menge, in der das Eine ſich nicht befindet?

Ariſt. Gewiß als eine Menge.

Parm. Wie nun? Wollten wir von dergleichen im Gedanken das möglichſt Wenige hinzunehmen, iſt es dann nicht nothwendig, daß auch dieſes davon Genommene, wenn es des Einen nicht theilhaftig iſt, eine Menge und nicht Eines ſei?

Ariſt. Nothwendig.

Parm. Wird nun nicht, wenn man fortwährend ſo die verſchiedene Beſchaffenheit des Begriffes an ſich, ſoviel wir jedes Mal davon überſehen, betrachtet, er ein der Menge nach unbegrenzter ſein?

Ariſt. Durchaus freilich.

Parm. Wenn aber jeder Theil zu Einem Theile wird, dann dürften ſie gegeneinander und gegen das Ganze eine Grenze haben, ſowie das Ganze gegen die Theile.

Ariſt. Ganz entſchieden.

Parm. Natürlich begibt ſich nun gewiß für das Andere als das Eine, aus der Verbindung des Einen mit demſelben, daß etwas Anderes in daſſelbe hineinkomme, was eine gegenſeitige Begrenzung herbeiführt; die Beſchaffenheit deſſelben an ſich dagegen Unbegrenztheit.

Ariſt. Offenbar.

Parm. So iſt das Andere als das Eine, als Ganzes und als Getheiltes unbegrenzt und der Grenze theilhaftig.

Ariſt. Allerdings.

Parm. Nicht auch ähnlich und unähnlich unter einander und ſich ſelbſt?

Ariſt. Inwiefern denn?

Parm. Inwiefern es ſeiner Beſchaffenheit an ſich nach unbegrenzt iſt, inſofern käme allen Theilen Daſſelbe zu.

Ariſt. Wie ſollt' es nicht?

Parm. Gewiß aber inwiefern alle Theile an der Grenze Theil haben, auch inſofern widerfährt allen Daſſelbe.

Ariſt. Wie ſollt' es nicht?

Parm. Inwiefern es ihm aber zukommt, begrenzt zu sein und unbegrenzt, sind das einander entgegengesetzte Beschaffenheiten, die ihnen zukommen.

Arist. Ja.

Parm. Das Entgegengesetzte aber ist sich möglichst unähnlich.

Arist. Wie anders?

159 Parm. Also dürften sie, jeder der beiden Beschaffenheiten nach sich selbst und untereinander ähnlich sein, nach beiden in beiderlei Weise aber auch vollkommen entgegengesetzt und unähnlich.

Arist. So scheint es.

Parm. Demnach dürfte das Andere sich selbst und dem Einen ähnlich und unähnlich sein.

Arist. So ist's.

Parm. Und das Selbe und voneinander Verschiedenes, Sichbewegendes und Stillstehendes; und so wird es keine Schwierigkeiten weiter haben auszufinden, daß dem Andern als dem Einen alle entgegengesetzte Beschaffenheiten zukommen, da es sich ergab, daß diese ihnen zukommen.

Arist. Du hast Recht.

Parm. Wollen wir nun nicht das Weitere, als einleuchtend, übergehen, und wiederum erwägen, ob nicht, wenn es ein Eines gibt, das Andere als das Eine auch nicht also sich verhalte, oder blos so?

Arist. Allerdings wollen wir Das.

Parm. Laß uns denn von Anfang an erörtern, wenn es ein Eines gibt, wie das Andere als das Eine beschaffen sein muß.

Arist. Das laß uns.

Parm. Ist nicht das Eine von dem Andern und das Andere von dem Einen geschieden?

Arist. Warum denn?

Parm. Weil es neben diesen beiden nichts davon Verschiedenes gibt, was ein Anderes ist als das Eine und ein Anderes als das Andere. Denn man hat Alles gesagt, wenn man sagt: das Eine und das Andere.

Arist. Freilich Alles.

Parm. Demnach gibt es nichts weiter von diesen Verschiedenes, worin zugleich das Eine wäre und das Andere.

Arist. Freilich nicht.

Parm. Deshalb befinden sich also niemals das Eine und das Andere in Demselben.

Arist. Natürlich nicht.

Parm. Also geschieden?

Arist. Ja.

Parm. Auch Theile, behaupten wir, habe das wahrhaft Eine nicht.

Arist. Wie sollte es?

Parm. Demnach dürfte das Eine in dem Andern weder als Ganzes sein, noch Theile desselben, wenn es von dem Andern geschieden ist und keine Theile hat.

Arist. Wie könnt' es denn?

Parm. In keiner Weise dürfte also das Andere des Einen theilhaftig sein, indem es weder in Bezug auf das Ganze, noch einen Theil desselben daran Theil hat.

Arist. Natürlich nicht.

Parm. In keiner Weise ist also das Andere Eines, noch hat es in sich irgend eine Einheit.

Arist. Freilich nicht.

Parm. Demnach ist das Andere auch kein Vieles. Denn jeder Theil desselben wäre Ein Theil des Ganzen, wenn deren viele wären. Nun aber ist das Andere als das Eine weder Eines noch Vieles, weder ein Ganzes noch aus Theilen bestehend, da es in keiner Weise des Einen theilhaftig ist.

Arist. Richtig.

Parm. Demnach ist auch weder das Andere an sich zwei oder drei, noch enthält es diese Zahlen in sich, da es in jeder Weise des Einen entbehrt.

Arist. So ist's.

Parm. Demnach ist auch weder das Andere an sich dem Einen ähnlich oder unähnlich, noch enthält es in sich Ähnlichkeit oder Unähnlichkeit. Denn wenn das Andere als das Eine 160
an sich ähnlich und unähnlich wäre, oder Ähnlichkeit und Un-

ähnlichkeit in sich enthielte, so enthielte es wol in sich zwei einander entgegengesetzte Begriffe.

Arist. Offenbar.

Parm. Es war aber doch unmöglich, daß das keines Theilhaftige zweier theilhaftig sei.

Arist. Unmöglich.

Parm. Demnach ist das Andere weder ähnlich, noch unähnlich, noch Beides. Denn wäre es dem Einen ähnlich oder unähnlich, so würde es des einen der beiden Begriffe theilhaftig sein; als Beides aber zweier entgegengesetzten; Das ergab sich aber als unmöglich.

Arist. Richtig.

Parm. Demnach ist es weder das Selbe noch ein Verschiedenes, weder ein Sichbewegendes, noch Stillstehendes, weder ein Werdendes, noch Vergehendes, weder ein Größeres, noch Kleineres, noch Gleiches, noch irgend einer andern derartigen Beschaffenheit unterworfen, denn wenn das Andere fähig wäre, etwas Derartigem unterworfen zu sein, dann würde es auch des Einen, der Zwei und Drei, des Graden und Ungraden theilhaftig sein, welche Theilhaftigkeit sich als unmöglich erwies, für das des Einen durchaus und in aller Weise Entbehrende.

Arist. Sehr wahr.

Parm. Wenn es also ein Eines gibt, so ist das Eine alles und ist nicht Eines, sowol an sich als in Bezug auf das Andere in gleicher Weise.

Arist. Gewiß, so ist's durchaus.

Parm. Gut. Haben wir aber nach diesem nicht zu untersuchen, was sich ergeben müsse, wenn das Eine nicht ist?

Arist. Das haben wir.

Parm. Wie steht es nun wol um diese Annahme, wenn das Eine nicht ist? Unterscheidet sie sich wol von der, wenn das Nichteine nicht ist?

Arist. Gewiß unterscheidet sie sich von ihr.

Parm. Unterscheidet sie sich blos, oder ist's sogar das ganz Entgegengesetzte, zu sagen: wenn das Nichteine nicht ist, und: wenn das Eine nicht ist?

Arist. Das ganz Entgegengesetzte.

Parm. Wie aber, wenn Jemand sagte, wenn Größe nicht ist, oder Kleinheit nicht ist, oder sonst etwas der Art, würde er nicht bei Jedem kund geben, daß er unter dem Nichtseienden etwas Verschiedenes versteht?

Arist. Allerdings.

Parm. Gibt er nun nicht auch jetzt kund, daß er unter dem Nichtseienden etwas von dem Andern Verschiedenes versteht, sobald er sagt: Wenn das Eine nicht ist? Und wissen wir, was er meint?

Arist. Das wissen wir.

Parm. Zuerst spricht er also von etwas Erkennbarem und dann, sobald er von dem Einen spricht, von etwas von dem Andern Verschiedenem, er mag ihm nun das Sein oder das Nichtsein beilegen. Denn man erkennt ebenso gut Das, wovon ausgesagt wird, daß es nicht sei, als etwas und als von dem Andern verschieden. Nicht wahr?

Arist. Nothwendig.

Parm. Demnach müssen wir uns gleich anfangs so ausdrücken: Wenn das Eine nicht ist, was muß es sein? Zuerst muß ihm also natürlich Das zukommen, daß eine Erkenntniß desselben stattfindet, sonst würde nicht einmal der Sinn der Worte verstanden, wenn Jemand sagt: Wenn das Eine nicht ist.

Arist. Richtig.

Parm. Nicht auch, daß das Andere von ihm verschieden sei, oder daß man sonst auch nicht sagen dürfe, daß Jenes von dem Andern verschieden sei?

Arist. Allerdings.

Parm. Neben der Erkenntniß kommt ihm also auch Verschiedenheit zu. Denn nicht von der Verschiedenheit des Andern spricht Jemand, wenn er sagt: Das Eine sei von dem Andern verschieden, sondern von der Jenes.

Arist. Offenbar.

Parm. Und gewiß auch des Jenes, des Etwas, des Dieses und auf dieses Bezüglichen, Dieses und alles Ähnlichen ist das nichtseiende Eine theilhaftig. Denn es könnte wol nicht von dem Einen die Rede sein, noch von dem vom Einen Verschiedenen, noch käme etwas ihm zu oder hätte Beziehung darauf,

noch würd' es für Etwas erklärt, wenn es weder an dem Etwas, noch an diesem Andern Theil hätte.

Arist. Richtig.

Parm. Des Seins kann nun gewiß das Eine nicht theilhaftig sein, wenn es nicht ist. Bei vielem Andern aber steht nicht blos nichts im Wege, sondern es ist sogar nothwendig, wenigstens wenn jenes Eine und nicht ein anderes nicht ist.
161 Gewiß aber wenn weder das Eine noch jenes Eine nicht ist, sondern von irgend einem Andern die Rede ist, dann ist nicht einmal weiter etwas zu sagen; ist dagegen jenes Eine und kein Anderes dem Nichtsein unterworfen, dann muß es nothwendig des Jenes und vieles Andern theilhaftig sein.

Arist. Ja, allerdings.

Parm. Folglich findet dann auch zwischen ihm und dem Andern eine Unähnlichkeit statt. Denn das Andere, als von dem Einen verschieden, dürfte wol auch verschiedenartig sein.

Arist. Ja.

Parm. Ist aber das Verschiedenartige nicht andersartig?

Arist. Wie sollt' es nicht?

Parm. Ferner das Andersartige nicht unähnlich?

Arist. Gewiß unähnlich.

Parm. Wenn es nun dem Einen unähnlich ist, so möchte offenbar wol das Unähnliche durch Unähnliches unähnlich sein.

Arist. Offenbar.

Parm. Gewiß fände sich dann auch wol bei dem Einen Unähnlichkeit, nach welcher das Andere ihm unähnlich ist.

Arist. Natürlich.

Parm. Findet sich aber bei dem Einen Unähnlichkeit gegen das Andere, muß sich nicht nothwendig bei ihm Ähnlichkeit gegen sich selbst finden?

Arist. Wie so?

Parm. Findet sich bei dem Einen Unähnlichkeit gegen das Eine, so könnte wol nicht von so etwas die Rede sein, wie von dem Einen, und unsere Annahme bezöge sich nicht auf das Eine, sondern auf etwas Anderes als das Eine [22]).

Arist. Allerdings.

Parm. Das darf sie aber doch nicht.

Arist. Gewiß nicht.

Parm. Demnach muß bei dem Einen Ähnlichkeit seiner selbst gegen sich selbst stattfinden.

Arist. Das muß sein.

Parm. Doch gewiß ist es auch ferner dem Andern nicht gleich. Denn wär' es ihm gleich, dann wäre es bereits und wäre ihm auch wol vermöge der Gleichheit ähnlich. Beides aber ist unmöglich, wenn das Eine nicht ist.

Arist. Unmöglich.

Parm. Da es aber dem Andern nicht gleich ist, ist's nicht nothwendig, daß auch das Andere Jenem nicht gleich sei?

Arist. Nothwendig.

Parm. Ist aber das Nichtgleiche nicht ungleich?

Arist. Ja.

Parm. Das Ungleiche aber nicht vermöge des Ungleichen ungleich?

Arist. Wie sollt' es nicht?

Parm. So ist doch das Eine auch der Ungleichheit theilhaftig, vermöge deren das Andere ihm ungleich ist?

Arist. Das ist es.

Parm. Zur Ungleichheit gehört aber gewiß Größe und Kleinheit.

Arist. Freilich.

Parm. Demnach findet sich bei einem solchen Einen auch Größe und Kleinheit?

Arist. So scheint es.

Parm. Gewiß aber stehen Größe und Kleinheit einander fern.

Arist. Allerdings.

Parm. Demnach ist stets Etwas zwischen ihnen.

Arist. Das ist es.

Parm. Kannst du nun etwas anderes zwischen ihnen Seiendes angeben, als die Gleichheit? [23])

Arist. Nein, sondern eben sie.

Parm. So wäre natürlich das nichtseiende Eine auch der Gleichheit theilhaftig und der Größe und Kleinheit.

Arist. Natürlich.

Parm. Gewiß aber muß auch das Sein irgendwie ihm zukommen.

Arist. Wie doch?

Parm. Es muß sich so verhalten, wie wir sagen. Denn verhielte es sich nicht so, dann würden wir nicht das Wahre sagen, indem wir sagen: Das Eine sei nicht. Sagen wir aber das Wahre, dann ist's offenbar, daß wir sagen was da ist. Oder nicht so?

Arist. Fürwahr, so ist's.

Parm. Da wir aber das Wahre zu sagen behaupten, müs-
162 sen wir auch behaupten zu sagen was da ist.

Arist. Nothwendig.

Parm. Demnach ist natürlich das Eine nichtseiend. Denn sollte es nicht ein Nichtseiendes sein, sondern vom Nichtsein an das Sein etwas abgeben, so wird es sogleich seiend sein [24]).

Arist. Durchaus fürwahr.

Parm. Demnach muß es (das Nichtseiende), wenn es nicht sein soll, das als nichtseiend Sein als Verbindung mit dem Nichtsein haben, in ähnlicher Weise wie das Seiende das Nichtsein des Nichtseienden, damit es auch seinerseits ein vollständiges Sein sei; denn so dürfte wol am ersten das Seiende sein und das Nichtseiende nicht sein, indem das Seiende, insofern es ein Seiendes ist, am Sein Theil hat; am Nichtsein aber, insofern es ein Nichtseiendes nicht ist, soll es vollständig sein; das Nichtseiende ferner am Nichtsein, insofern es kein Seiendes ist, am Sein dagegen, insofern es ein Nichtseiendes ist, wenn auch das Nichtseiende vollständig nicht sein soll.

Arist. Sehr wahr.

Parm. Da also das Seiende des Nichtseins und das Nichtseiende des Seins theilhaftig ist, so muß nothwendig auch das Eine, da es nicht ist, zum Nichtsein des Seins theilhaftig sein.

Arist. Nothwendig.

Parm. Und offenbar kommt dem Einen ein Sein zu, wenn es nicht ist.

Arist. Offenbar.

Parm. Auch ein Nichtsein also, wenn es nicht ist.

Arist. Wie sollt' es nicht?

Parm. Ist es nun möglich, daß das irgendwie Beschaffene so beschaffen zu sein aufhöre, ohne diese Beschaffenheit zu verändern?

Arist. Das ist nicht möglich.

Parm. Alles dergleichen deutet also auf eine Veränderung hin, was irgend so und nicht so beschaffen ist.

Arist. Wie soll' es nicht?

Parm. Eine Veränderung ist aber eine Bewegung, oder wie wollen wir es nennen?

Arist. Eine Bewegung.

Parm. Erschien nun nicht das Eine als seiend und nichtseiend?

Arist. Ja.

Parm. Demnach erscheint es als so und nicht so beschaffen.

Arist. Natürlich.

Parm. Demnach hat sich das nichtseiende Eine als sich bewegend erwiesen, da an ihm eine Veränderung vom Sein zum Nichtsein stattfindet.

Arist. So scheint es.

Parm. Weil es aber doch unter dem Seienden nirgends ist, wie es wirklich nicht ist, da es eben nicht ist, könnt' es wol auch seine Stelle nicht verändern.

Arist. Wie könnt' es Das?

Parm. Noch also vermöge dieser Veränderung sich bewegen.

Arist. Freilich nicht.

Parm. Noch aber wol auch an derselben Stelle sich drehen. Denn mit dem Selben kommt es nirgends in Berührung; ist doch das Selbe ein Seiendes; es ist aber unmöglich, daß das Nichtseiende in einem der Seienden sich befinde.

Arist. Freilich ist es Das.

Parm. Demnach dürfte nicht das nichtseiende Eine darin, worin es nicht ist, sich zu drehen vermögen.

Arist. Freilich nicht.

Parm. Gewiß wird auch das Eine nicht ein Anderes als es selbst, weder das seiende, noch das nichtseiende. Denn dann wäre nicht mehr von dem Einen die Rede, wenn es ein Anderes würde als es selbst, sondern von irgend einem Andern.

Arist. Richtig.

Parm. Wenn es aber weder ein Anderes wird, noch an derselben Stelle sich dreht, noch diese verändert, könnt' es dann irgendwie sich bewegen?

Arist. Wie doch?

Parm. Das Unbewegliche aber muß nothwendig sich ruhig verhalten, das Ruhige aber stillstehen.

Arist. Nothwendig.

Parm. So steht also natürlich das nichtseiende Eine still und bewegt sich.

Arist. Natürlich.

Parm. Doch gewiß muß es, wenn es sich bewegt, ein An-
163 deres werden. Denn inwiefern etwas sich bewegte, insofern verhält es sich nicht mehr in derselben Weise, wie es sich verhielt, sondern in verschiedener.

Arist. So ist's.

Parm. Das sich bewegende Eine wird gewiß auch ein anderes.

Arist. Ja.

Parm. Gewiß würde es aber doch in keiner Weise sich bewegend, in keiner Weise ein anderes werden.

Arist. Freilich nicht.

Parm. Inwiefern also das nichtseiende Eine sich bewegt, wird es ein anderes, inwiefern es sich nicht bewegt, kein anderes.

Arist. Freilich nicht.

Parm. Also wird das nichtseiende Eine ein anderes und kein anderes.

Arist. Offenbar.

Parm. Muß aber nicht nothwendig das Anderswerdende ein von dem frühern Verschiedenes werden und seiner frühern Beschaffenheit nach untergehen? Das nicht Anderswerdende aber weder werden, noch untergehen?

Arist. Nothwendig.

Parm. Das nichtseiende Eine also wird als anderswerdend und geht unter, als nicht anderswerdend aber wird es weder, noch geht es unter. Und so wird das nichtseiende Eine und geht unter, und wird nicht und geht auch nicht unter.

Arist. Gewiß wol nicht.

Parm. Laß uns wieder auf den Anfang zurückgehen, um zu sehen, ob sich Dasselbe uns ergeben wird, oder Verschiedenes.

Arist. Das müssen wir.

Parm. Wollen wir nicht aufſtellen, was, wenn das Eine nicht iſt, für daſſelbe durchaus erfolgen muß?

Ariſt. Ja.

Parm. Wenn wir aber ſagen nicht iſt, bezeichnet es doch wol nichts Anderes, als das Ermangeln des Seins bei Dem, von dem wir ſagen, daß es nicht ſei?

Ariſt. Nichts Anderes.

Parm. Sagen wir nun, wenn wir behaupten, daß etwas nicht ſei, daß es irgendwie nicht ſei, irgendwie aber ſei? Oder bezeichnet der Ausdruck: Es iſt nicht ganz einfach, daß das Nichtſeiende keineswegs irgendwärts iſt und nirgendwie an dem Sein Theil hat?

Ariſt. Gewiß auf das allereinfachſte.

Parm. Demnach könnte das Nichtſeiende weder ſein, noch auf irgend eine andere Weiſe am Sein Theil haben.

Ariſt. Freilich nicht.

Parm. Das Werden und Untergehen war aber doch nichts Anderes, als das eine zum Sein gelangen, das andere das Sein verlieren?

Ariſt. Nichts Anderes.

Parm. Was aber daran keinen Theil hat, das könnte weder dazu gelangen, noch es verlieren.

Ariſt. Wie doch?

Parm. Indem alſo das Eine in keiner Weiſe iſt, kann es das Sein keineswegs weder haben, noch einbüßen, noch deſſen theilhaftig werden.

Ariſt. Natürlich.

Parm. Das nichtſeinde Eine geht alſo weder unter, noch wird es, da es in keiner Weiſe des Seins theilhaftig iſt.

Ariſt. Offenbar nicht.

Parm. Es wird alſo auch in keiner Weiſe anders, denn wenn ihm Das widerführe, müßt' es wol auch bereits werden und untergehen.

Ariſt. Sehr wahr.

Parm. Wenn es aber nicht anders wird, folgt nicht auch nothwendig, daß es ſich nicht einmal bewege?

Ariſt. Nothwendig.

Parm. Aber auch kein Stillſtehen werden wir dem nirgends Seienden beilegen. Denn das Stillſtehende muß ſtets irgendwo an derſelben Stelle ſein.

Ariſt. (An derſelben Stelle) Wie ſollt' es nicht?

Parm. So möchten wir ferner ſagen, daß das Nichtſeiende nimmer ſtillſtehe, noch ſich bewege.

Ariſt. Freilich, gewißlich nicht.

Parm. Gewiß kommt ihm aber auch nichts von Dem, was dä iſt, zu. Denn Deſſen theilhaftig, wäre es auch bereits des Seins theilhaftig.

Ariſt. Augenſcheinlich.

164 Parm. Demnach kommt ihm auch weder Größe, noch Kleinheit, noch Gleichheit zu.

Ariſt. Freilich nicht.

Parm. Noch dürfte fürwahr Ähnlichkeit oder Verſchiedenheit, weder in Beziehung auf ſich ſelbſt, noch auf das Andere ihm zukommen.

Ariſt. Offenbar nicht.

Parm. Wie ferner? Iſt's möglich, daß das Andere in Beziehung auf das Selbe ſtehe, da kein Sein ihm (dem nichtſeienden Einen) zukommen ſoll? [25])

Ariſt. Unmöglich.

Parm. Demnach iſt ihm das Andere weder ähnlich, noch unähnlich, weder das Selbe noch ein Verſchiedenes.

Ariſt. Freilich nicht.

Parm. Wie ferner? Werden Ausdrücke, wie: Von oder zu Jenem, oder etwas, dieſes oder von dieſem, von oder zu einem Andern, oder einſt, nachher oder jetzt, wird ein Wiſſen, oder Meinen, oder Wahrnehmen, eine Rede, oder Bezeichnung, oder irgend ſonſt etwas von Dem, was dä iſt, in Bezug auf das Nichtſeiende ſtattfinden?

Ariſt. Das wird es nicht.

Parm. So kömmt denn wol dem nichtſeienden Einen keinerlei Beſchaffenheit zu.

Ariſt. Gewiß iſt's natürlich, daß es keinerlei Beſchaffenheit habe.

Parm. Wollen wir noch Das beſprechen, wie, wenn das Eine nicht iſt, das Andere beſchaffen ſein muß?

Ariſt. Freilich wollen wir Das.

Parm. Sein muß es wol ein Anderes; denn wenn ein Anderes nicht einmal iſt, dann könnte wol von einem Andern nicht die Rede ſein.

Ariſt. So iſt's.

Parm. Iſt aber von dem Andern die Rede, ſo iſt das Andere ein Verſchiedenes. Oder bedienſt du dich nicht von demſelben der Ausdrücke: Ein Anderes und ein Verſchiedenes?

Ariſt. Das thu' ich.

Parm. Sagen wir aber nicht, das Verſchiedene ſei ein Verſchiedenes in Bezug auf ein Verſchiedenes, und das Andere ein Anderes in Bezug auf ein Anderes?

Ariſt. Ja.

Parm. Und demnach hat das Andere, wenn es ein Anderes ſein ſoll, etwas, in Bezug worauf es ein Anderes iſt.

Ariſt. Nothwendig.

Parm. Was dürfte Das nun wol ſein? Denn in Bezug auf das Eine wird es kein Anderes ſein, da Jenes nicht iſt.

Ariſt. Freilich nicht.

Parm. Es iſt es demnach in Bezug auf ein Anderes; denn das bleibt noch übrig, oder ein Anderes in Bezug auf nichts zu ſein.

Ariſt. Richtig.

Parm. Als ein Mehrfaches iſt alſo Jedes ein Anderes in Bezug auf ein Anderes. Denn als Eines könnt' es Das nicht ſein, da das Eine nicht iſt; ſondern natürlich iſt jede Maſſe derſelben der Zahl nach ein Unendliches, ob auch Jemand herausnehme, was das Kleinſte ſcheint; wie eine Traumerſcheinung im Schlafe erſcheint es urplötzlich ſtatt Deſſen, was Eines zu ſein ſchien, als ein Vieles und ſtatt des Kleinſten gegen die Zerſtückelungen deſſelben ſehr groß.

Ariſt. Sehr richtig.

Parm. In ſolchen Maſſen wäre doch das Andere ein Anderes in Bezug auf ein Anderes, wenn es, ohne daß das Eine iſt, ein Anderes iſt.

Ariſt. Unbedenklich fürwahr.

Parm. Werden nun nicht der Maſſen viele ſein, indem jede als Eine erſcheint, es aber nicht iſt, da das Eine nicht ſein ſoll?

Ariſt. So iſt's.

Parm. Und da ihrer viele ſind, werden ſie, da ja jede Eine iſt, als eine Zahl erſcheinen.

Ariſt. Ja wohl.

Parm. Es ergibt ſich aber, daß das Gerade und Ungerade nicht wirklich bei ihnen ſich finde, wenn das Eine nicht ſein ſoll.

Ariſt. Gewiß wol nicht.

Parm. Gewiß aber, behaupten wir, wird auch ein Kleinſtes unter ihnen ſich zu befinden ſcheinen. Dies erſcheint aber als viel und groß gegen jedes der vielen kleinen.

Ariſt. Wie ſollt' es nicht?

165 Parm. Gewiß wird uns auch jede Maſſe als den vielen kleinen gleich bedünken; denn der Übergang vom Größer- zum Kleinererſcheinen würde nicht ſtattfinden, bevor es in das dazwiſchen Liegende zu gelangen ſchien. Das iſt aber ein Scheinbild der Gleichheit.

Ariſt. Natürlich.

Parm. Wird nicht auch eine Maſſe gegen eine andere und ſich ſelbſt begrenzt zu ſein ſcheinen, da ſie doch weder Anfang noch Ende noch Mitte hat?

Ariſt. Inwiefern denn?

Parm. Weil ſtets, wenn man bei ihnen etwas von dieſen ſich als vorhanden denkt, vor dem Anfange ein anderer Anfang und nach dem Ende ein anderes zurückbleibendes Ende ſich ergibt, und in der Mitte ein Anderes, was noch mehr Mitte iſt, aber kleineres, weil jedes Eine derſelben ſich nicht erfaſſen läßt, indem das Eine nicht iſt.

Ariſt. Sehr wahr.

Parm. Alles Seiende muß aber, denk' ich, nothwendig zerstückelt auseinanderfallen, was Jemand mit den Gedanken erfaßt; denn es dürfte wol eine des Einen entbehrende Zusammenfassung erfaßt werden.

Arist. Ja, allerdings.

Parm. Muß nun nicht nothwendig ein solches, wenn man aus der Ferne und blödsichtiges Auges darauf hinblickt, als Eines erscheinen, aus der Nähe aber und schärferes Blickes betrachtet jedes Einzelne als von unbegrenzter Menge sich ergeben, indem es des Einen, was da nicht ist, entbehrt?

Arist. Das ist gewiß höchst nothwendig.

Parm. So muß alles Andere als unbegrenzt und begrenzt, als Eines und Vieles erscheinen, wenn das Eine nicht ist, wol aber das Andere als das Eine.

Arist. Das muß es freilich.

Parm. Wird es nicht auch ähnlich und unähnlich zu sein scheinen?

Arist. Inwiefern doch?

Parm. Gleich wie bei der Bühnenmalerei[26]) der Fernstehende Alles, was er sieht, auf eine und dieselbe Weise beschaffen und sich ähnlich sieht.

Arist. Ja wohl.

Parm. Tritt er aber näher, Vieles und Verschiedenes und dem Scheinbilde des Verschiedenen zufolge Verschiedenartiges und Unähnliches.

Arist. So ist's.

Parm. Auch die Massen müssen nothwendig sich selbst und untereinander ähnlich und unähnlich erscheinen.

Arist. Ja, allerdings.

Parm. Also auch als die selben und untereinander verschiedene, sich berührend und voneinander geschieden, in jeder Art sich bewegend und durchaus stillstehend, als werdend und untergehend und keines von beiden, und alles dergleichen insgesammt, was zu erörtern nun uns nicht schwerfällt, wenn, indem das Eine nicht ist, ein Vieles ist.

Arist. Gewiß sehr wahr.

Parm. Noch einmal wollen wir wieder auf den Anfang zurückgehen und sagen, wenn das Eine nicht ist, wie das Andere als das Eine beschaffen sein muß.

Arist. Das wollen wir.

Parm. Eines ist also das Andere nicht.

Arist. Wie sollt' es denn?

Parm. Noch gewiß auch kein Vieles. Denn wenn Vieles wäre, wäre darunter auch wol Eines. Wenn nämlich keines von ihnen Eines ist, so sind alle nichts, sodaß nicht einmal ein Vieles sein dürfte.

Arist. Richtig.

Parm. Ist aber das Eine nicht in dem Andern, dann ist das Andere weder Vieles noch Eines.

Arist. Freilich nicht.

166 Parm. Noch erscheint es auch als Eines oder Vieles.

Arist. Wie doch?

Parm. Weil das Andere nicht mit irgend etwas Nichtseienden, irgendwie, irgendwo, irgend eine Gemeinschaft hat, noch etwas von dem Nichtseienden bei etwas von dem Andern sich befindet; denn das Nichtseiende hat ja nicht einmal Theile.

Arist. Richtig.

Parm. Demnach findet nicht einmal ein Meinen oder Vorstellen des Nichtseienden neben dem Andern statt, man denkt sich nicht einmal das Nichtseiende zu dem Andern.

Arist. Freilich nicht.

Parm. Wenn also das Eine nicht ist, wird von dem Andern etwas als Vieles oder Eines nicht einmal gedacht.

Arist. Das ist ja unmöglich.

Parm. Wenn also das Eine nicht ist, ist das Andere weder ein Eines oder Vieles, noch wird es so gedacht.

Arist. Natürlich nicht.

Parm. Also auch nicht ähnlich oder unähnlich.

Arist. Freilich nicht.

Parm. Noch gewiß auch als das Selbe oder Verschiedenes, als sich Berührendes oder Geschiedenes, noch als etwas Anderes von Dem, wovon wir im Vorigen nachwiesen, daß es

so erscheine. Davon ist das Andere weder etwas, noch erscheint es so, wenn das Eine nicht ist.

Arist. Richtig.

Parm. Würden wir uns also, wollten wir mit Einem Worte sagen, wenn das Eine nicht ist, so ist nichts, nicht richtig ausdrücken?

Arist. Durchaus fürwahr.

Parm. So sei also Das ausgesprochen und daß natürlich, ob das Eine nun ist oder nicht ist, es selbst und das Andere gegen sich und gegeneinander Alles in aller Weise ist und nicht ist und so erscheint und nicht erscheint.

Arist. Sehr wahr.

Anmerkungen.

1. Zur Einleitung.

1) Obgleich nur Bruchstücke des parmenideischen Gedichtes, besonders durch Vermittelung des Sextus Empiricus und Simplicius, auf uns gekommen sind, so reichen diese doch hin, um die Ansicht des eleatischen Weisen über das Sein, wenigstens in ihren wesentlichsten Grundzügen, kennen zu lernen. Das Seiende ist ihm Eins, v. 61 (nach der Ausgabe von Karsten); ungeworden und unvergänglich, v. 58; mithin anfang- und endlos, v. 82; überhaupt zeitlos, v. 60, 73, 74; stets in sich selbst beharrend, v. 84; unveränderlich und unbeweglich, v. 99, 100; keines Andern bedürftig, v. 88; untheilbar, v. 77; nur sich selbst gleich und ähnlich, v. 77, 103; einartig und ohne alle Mannichfaltigkeit, v. 59. Der vom Platon im Theätetos (S. 180) dem Parmenides beigelegte Ausdruck, alle Dinge seien Eins (ἓν πάντα ἐστίν), kommt in jenen Bruchstücken nicht vor, auch scheint er sich desselben wirklich nicht bedient zu haben, weil darin schon die Anerkennung einer Vielheit in der Einheit liegen würde. Eine vollständige Darstellung seiner Lehre, soweit sie nach den Quellen möglich war, habe ich in der Ersch-Gruber'schen Encyklopädie unter dem Artikel Parmenides zu geben versucht.

2) Am vollständigsten hat Karsten (Amsterdam, 1835) die Bruchstücke des tiefsinnigen Gedichtes nebst den übrigen über Parmenides vorhandenen Nachrichten zusammengestellt. Der Titel jenes Gedichtes: von der Natur, wie Sextus Empiricus (adv. math. 7, 11) ihn angibt, stimmt nicht recht zu dessen Inhalte, weshalb wol anzunehmen ist, daß es ursprünglich, wie auch aus den Anführungen des Simplicius (zu der Physik des Aristoteles, Bl. 9) hervorzugehen scheint, vom Seienden überschrieben gewesen sei. Man könnte fragen, weshalb Parmenides die für den Ausdruck philosophischer Sätze wenig geeignete Form eines Lehrgedichtes gewählt habe, während doch schon vor ihm die ionischen Naturphilosophen ihre Schriften in ungebundener Rede

verfaßt hatten. Theils mochte ihn der Vorgang des Xenophanes dazu bestimmen, der, ebensowol Dichter als Philosoph, seine Lehren ebenfalls poetisch eingekleidet hatte, theils trieb ihn wol sein eigenes Gefühl, die neuen und kühnen Gedanken, die noch unentwickelt und wie in einem ahnungsvollen Halbdunkel vor seinem Geiste standen und ihn mit überwältigender Macht ergriffen, in der seinem Enthusiasmus am meisten zusagenden poetischen Form auszusprechen. Sein Gedicht erinnert an die epischen Hymnen der homerischen und die Kosmogonien und Theogonien der hesiodeischen Sängerschule, die er sich zum Vorbilde wählte, um dadurch seiner Lehre, die ebensowol einen religiösen als philosophischen Charakter hatte, gleichsam eine heilige Weihe zu geben. Daher bezeichnet es der Rhetor Menander (de encom. 1, 5) treffend als einen Naturhymnus, sowie auch Platon den Parmenides (Gastmahl, S. 195) neben Hesiodos stellt.

3) Diesen aus vielen Stellen des Gedichts hervortretenden Charakter des Parmenides legt auch Platon ihm bei, wenn er ihn dem jungen Sokrates vorwerfen läßt, er nehme noch zu viel Rücksicht auf die Meinungen der Menschen, statt sich ganz von der Philosophie ergreifen und beherrschen zu lassen.

4) Allerdings scheint Parmenides sich selbst zu widersprechen, wenn er in dem zweiten Theile seines Gedichtes neben dem einen Sein auch eine Vielheit des Daseins annimmt und alles Einzelne aus zwei Urelementen oder, wie er selbst sagt, Urformen (μορφαί), dem Warmen und Kalten, ableitet, also an die Stelle der Einheit einen die ganze Natur beherrschenden Dualismus setzt. Indessen ist dabei nicht unbeachtet zu lassen, daß er diese Meinung gar nicht als seine eigene, sondern ausdrücklich (v. 112—114) als eine bereits von Andern aufgestellte bezeichnet, die er selbst nicht als Wahrheit, sondern nur als eine mit der Anschauung und Erfahrung mehr, als manche andere, übereinstimmende Ansicht und als eine der Wahrheit vielleicht noch am nächsten kommende Meinung vorträgt.

5) Der kurze Ausdruck: „Denken und Sein ist Dasselbe" (v. 40), findet in dem vollständigern: „Das Denken und des Denkens Gegenstand ist Dasselbe" (v. 93), seine erläuternde Ergänzung.

6) Daß in der That nur unter diesen beiden Voraussetzungen wahrhaft philosophische Bestrebungen möglich seien, lehrt sowol die Natur der Sache als die Geschichte der Philosophie in alter und neuer Zeit; denn die Aufhebung eines einigen und ewigen Urseins führt nothwendig zu einem, alle Erkenntniß der Wahrheit zerstörenden Naturalismus und Sensualismus, wogegen die Annahme, daß jenes Urwesen für den Menschen schlechthin undenkbar und unerkennbar sei, bald zum Skepticismus wird, bald an die Stelle einer klaren und auf Vernunftprincipien zurückgehenden Erkenntniß entweder ein dunkles und dumpfes Ahnen, oder auch die Machtsprüche des Autoritätsglaubens setzt.

7) Vgl. Anm. 2. zum Menon. Parmenides hat, ſoviel wir wiſſen, zuerſt die Vorſtellung, oder die auf ſinnliche Wahrnehmungen gegründete Meinung, durch das zugleich den Schein im Gegenſatze zur Wahrheit bezeichnende Wort δόξα (v. 29, 30, 100 u. ö.) ausgedrückt. Platon folgte ihm darin nach. Doch nannte Parmenides das Wiſſen oder die auf Vernunftgründe gebaute Erkenntniß nicht ἐπιστήμη, ſondern Glauben oder Überzeugung (πειθώ, v. 36; πίστις ἀληθής, v. 30), wogegen Platon dem Glauben eine mittlere Stellung zwiſchen dem Wiſſen und der Meinung anweiſt. Dieſe bezeichnet Parmenides ausdrücklich als den Weg der Erfahrung (v. 53), die Überzeugung dagegen als Ergebniß des auf Prüfung und Beweisführung beruhenden, vernünftigen Denkens (v. 55).

8) Mehr als einmal finden wir bei Parmenides polemiſche Rückblicke auf ſeine Vorgänger. Die Anhänger der Meinung, Sein und Nichtſein ſei Daſſelbe, vergleicht er mit Doppelköpfigen und nennt ſie blind, taub, alles geſunden Urtheils baar (v. 45—51); offenbar gehen dieſe ſtarken Äußerungen auf des Herakleitos Ausſpruch: „Wir ſind und ſind auch nicht" (Bruchſtück 72 bei Schleiermacher). Gegen denſelben Denker, der das unaufhörliche Werden und Vergehen aller Dinge ein Zuſammenziehen und Zerſtreuen nannte, macht er (v. 90—92) geltend, daß man Seiendes nicht von ſich ſelbſt losreißen und in demſelben weder ein Zuſammenziehen noch ein Zerſtreuen annehmen dürfe. Indem er von ſeinem überall begrenzten All das Leere völlig ausſchließt (v. 100—108), zielt er damit auf die Pythagoreer, die neben und außer dem Begrenzenden oder der Form ein Leeres, Unbegrenztes annahmen.

9) Vgl. Anm. 4. 7. zum Gorgias.

10) In der dem Ariſtoteles beigelegten Schrift über Xenophanes, Zenon und Gorgias, wird dem Xenophanes ſchon eine ziemlich dialektiſche Beweisführung über das unendliche und ewige, einige Sein zugeſchrieben, die Hegel (Vorl. über Geſch. d. Phil., Werke, Bd. 13, S. 286), weil ſie allzu weit über den Standpunkt jenes Dichterphiloſophen hinauszugehen ſcheint, lieber dem Meliſſos oder Menon beilegen möchte. Indeſſen bezeugt ſchon Theophraſt (bei Simplicius zur Phyſik des Ariſtoteles, Bl. 6), ganz in Übereinſtimmung mit den Angaben der ariſtoteliſchen Schrift, Xenophanes habe geſagt, das Eine ſei weder begrenzt noch unbegrenzt, weder bewegt noch ruhend, und auch Gründe für dieſe Behauptungen aufgeſtellt, worin allerdings ſchon ein Anfang von Dialektik liegen würde. Daß in den ſehr dürftigen Bruchſtücken ſeines Gedichtes dergleichen Sätze nicht vorkommen, berechtigt nicht zu dem Schluſſe, daß er ſie überhaupt nicht aufgeſtellt habe.

11) Ganz dialektiſch iſt namentlich der Beweis durchgeführt, daß das Seiende ungeworden und unvergänglich und ein Nichtſeiendes nicht denkbar ſei (v. 52—76).

12) Wenn Diogenes von Laërte nach Aristoteles den Zenon Erfinder der Dialektik nennt (9, 25. prooem. 18), so will er damit auch wol sagen, daß Jener zuerst in dialogischer Form über philosophische Gegenstände geschrieben habe, da die Alten sich eine Dialektik, wie schon der Name anzeigt, gar nicht ohne Gesprächführung denken konnten. Zwar nennt Platon in unserm Dialog (S. 127) die Erörterungen Zenon's nicht Gespräche, sondern Reden (λόγοι), doch steht dies mit der Angabe des Aristoteles nicht im Widerspruch; denn Auseinandersetzungen, wie die nach Platon's eigenen Worten (S. 135) den zenonischen nachgebildeten des Parmenides, wo der Antwortende nichts als Ja und Nein erwidert, verdienen doch in der That noch nicht den Namen kunstgerechter Gespräche.

13) S. 128.

14) Arist. Metaph. 3, 4. 5. Vgl. Anm. 4 zum Euthydemos.

15) Diog. v. L. 2, 106.

16) v. 59, 60, 77. Parmenides wechselt mit den Ausdrücken οὖλον (ionisch für ὅλον) und πᾶν ab, ohne zwischen beiden einen Unterschied zu machen, wie ihn zuerst Platon im Theätetos andeutet. Daß übrigens Parmenides von seiner Einheit, die zugleich Allheit war, den Begriff des Raumes nicht mit derselben Bestimmtheit ausschloß, wie den der Zeit, sieht man daraus, daß er es ein Zusammenhängendes nennt (v. 61, 80, 107) und es mit einer Kugel vergleicht (v. 102, 103).

17) Auch Melissos, der aus dem Freiheitskriege der Samier mit den Athenern im Jahre 440 rühmlich bekannte samische Feldherr, hing der eleatischen Ansicht an, aber er hatte die Ideen des Parmenides mangelhaft und ziemlich oberflächlich aufgefaßt. Das Eine war ihm nicht, wie Jenem, ein in sich Begrenztes, sondern das schlechthin Unbegrenzte und Unbestimmte (seine Aussprüche sind zusammengestellt in Brandis, comment. Eleaticae, p. 186—198), nicht unähnlich jenem chaotischen Unbestimmten, das Anaximandros von Milet als aller Dinge Ursubstanz aufgestellt hatte. Sehr treffend bemerkt daher Aristoteles (Metaph. 1, 5), daß Melissos das Eine, indem er es mit dem Unendlichen verwechsele, allzu materiell (κατὰ τὴν ὕλην) auffasse.

18) v. 101, 108 nennt er das Eine ausdrücklich von allen Seiten gleichmäßig begrenzt und in sich abgeschlossen, im Gegensatze theils zum Xenophanes, der, ohne Zweifel von dem Gefühle geleitet, daß räumliche Prädicate überhaupt nicht für die höchste Einheit passen, es weder begrenzt noch unbegrenzt nennen wollte, theils zu den Pythagoreern, die überall in der Welt ein Zusammensein von Leerem oder Unbegrenztem und Begrenzendem annahmen. Man hat einen Widerspruch darin gefunden, daß Parmenides v. 86 das eine Seiende bald endlos (ἀτέλεστον, v. 59), bald wieder nicht unendlich (οὐκ ἀτελεύτητον, v. 86) nennt; aber der Widerspruch verschwindet, wenn wir die erste Stelle auf die

zeitliche, die zweite auf die räumliche Unendlichkeit beziehen, was auch durch die Verschiedenheit der beiden Prädicatwörter angedeutet wird. Freilich ist es noch eine ziemlich unklare Vorstellung, wenn Parmenides seinem Sein zeitliche Endlosigkeit zugesteht, die räumliche Unendlichkeit oder Unbegrenztheit aber abspricht; indessen schwebte ihm dabei wol dunkel der Gedanke an ein geistiges, in sich selbst abgeschlossenes und durch sich selbst begrenztes, nicht über den unendlichen Raum ausgebreitetes, in der That also über den Raum erhabenes Wesen vor.

19) Vgl. Anm. 59[a] zum Theätetos.

20) In den für die Theologie des Plotinos besonders wichtigen drei ersten Büchern der fünften Enneade wird eine Dreiheit einander nicht nebengeordneter, sondern untergeordneter göttlicher Substanzen angenommen, das höchste Eine, der Geist und die Seele, wobei häufige Beziehungen auf den platonischen Parmenides unverkennbar hervortreten, obgleich derselbe nur einmal (Enn. 5, 1. 8) ausdrücklich erwähnt wird. Aber grade diese Stelle ist nicht unwichtig, weil sie in kurzen Worten eine der Wahrheit ziemlich nahekommende Andeutung der Grundgedanken unsers Dialogs enthält. Plotinos sagt nämlich, Parmenides lehre bei Platon eine dreifache Einheit, zuerst das Eine an sich, sodann die aus dem Vielen zusammengesetzte, endlich die aus dem Einen und Vielen gemischte Einheit. Allerdings findet sich den Worten nach bei Platon nichts von jener dreifachen Eintheilung der Einheit, aber Plotinos legt ihm hier nach seiner Weise schon seine eigene Erklärung unter, indem er mehr den Geist als die Worte auffaßt. Denn offenbar denkt er bei dem Einen an sich an die erste, bei der aus der Vielheit bestehenden Einheit an die dritte, bei der aus dem Einen und Vielen zusammengesetzten an die zweite Erörterung der ersten Hypothese des Parmenides. Damit stimmt auch die dem Plotinos eigenthümliche Eintheilung des göttlichen Wesens in drei einander nicht neben- sondern untergeordnete Substanzen überein; denn das höchste Eine oder das Gute entspricht nur sogar über das Sein erhabenen Einheit; der göttliche Geist, der aller Dinge Ideen in sich faßt, ist ihm eine Verschmelzung der Einheit und Vielheit; die weltbildende göttliche Seele endlich stellt ihm die Herrschaft der Einheit über die materielle Vielheit dar.

21) Wie in keiner Schule jemals eine solche gegenseitige Vergötterung herrschte, wie in der neuplatonischen, so feiert auch Proklos in allen seinen philosophischen Schriften den der platonischen wie der aristotelischen Philosophie gleich kundigen Syrianos in den übertriebensten Ausdrücken. In der Einleitung zu seiner Erklärung des Parmenides nennt er ihn einen Mann voll göttlicher Wahrheit, den geweihten Priester göttlicher Mysterien, ein himmlisches Vorbild echter Philosophie, Wohlthäter und Beseliger der gegenwärtigen und künftigen Menschengeschlechter.

22) Schon in dem einleitenden Gebete ruft er Götter, Engel, Dämonen und Heroen, eine trübe Mischung orientalischer und griechischer Phantome, um Beistand an. Auch die sechs Bücher der Theologie des Proklos können als Commentar zum Parmenides angesehen werden, dessen Erörterungen sie Schritt vor Schritt folgen.

23) Die sieben noch vorhandenen Bücher des sehr weitläufig angelegten Commentars, in welchem neben manchem Wust doch ein reicher Schatz tiefsinniger, philosophischer Erklärung verborgen ist, gehen nur bis zum Schluß der ersten Erörterung der ersten Hypothese; die sehr trockene und summarische Fortsetzung wird in zwei Handschriften dem Damaskios, einem der letzten Neuplatoniker, zugeschrieben. Victor Cousin hat zuerst den Commentar nach Pariser Handschriften herausgegeben (Procli opera, tom. 3—6. Paris, 1821—27), und Stallbaum ihn in seiner Ausgabe des Parmenides, in einer durch vielfache Verbesserungen des Textes und der Interpunction lesbarer gewordenen Gestalt, wieder abdrucken lassen.

24) In der Vorrede zur Übersetzung des Parmenides. Ähnlich dachte auch Bessarion über den Dialog, während der bekannte Platoniker Joh. Picus Mirandula, in seinen zu Bologna 1446 herausgegebenen opuscula, zuerst die Meinung aufstellte, derselbe sei nichts als ein dialektisches Übungsstück. Über die seinem Verständniß wenig förderlichen Schriften von Thomson, Anton Conti und Stellini vgl. Stallbaum, prolegg. p. 242—45.

25) Argumenta dialogorum Platon. p. 340.

26) System der platonischen Philosophie, Bd. 2, S. 320 fg. Ähnlich urtheilten übrigens schon im Alterthum gelehrte Erklärer des Platon, deren Meinungen Proklos (3, p. 19, Cousin) mittheilt und bekämpft.

27) Platon's Leben u. Schriften, S. 239—50. Auch Fries (Geschichte der Phil. 1, S. 365) sieht in dem Dialog nur ein dialektisches Spiel voll weitschweifiger und langweiliger Spitzfindigkeiten, wogegen Ackermann (das Christliche im Plato, S. 151) ihn doch wenigstens als ein Meisterstück im abstracten, dialektischen Verfahren ansieht, so wenig auch Platon in demselben etwas habe ausmachen oder herausbringen wollen, da es ihm nur um Vorzeigung des Instrumentes seiner Philosophie und um den Beweis zu thun gewesen sei, wie meisterlich er dasselbe zu handhaben verstehe.

28) Über Platon's Schriften, S. 278—294.

29) Platon's Werke, II, 1, 85—106. Auch Werder (de Platonis Parmenide, Berlin 1833) hebt das dialektische Moment als den wesentlichsten Zweck des Dialogs hervor.

30) Platon's Werke, S. 358—400.

31) Th. C. Schmidt, Platon's Parmenides als dialektisches Kunstwerk dargestellt, Berlin 1821.

32) F. G. G. Succow de Platonis Parmenide, Vratisl. 1823.

33) Platon's Parmenides, überſetzt und mit philoſophiſchen Anmerkungen ausgeſtattet von J. C. Götz; Augsburg und Leipzig, 1826.

34) De Platonis philosophia, part. I; Merſeburger Schulprogramm von 1830.

35) Le Parménide traduit et expliqué par J. A. Schwalbé, Paris 1841.

36) In der ebenſo gehaltvollen und gründlichen, als vielumfaſſenden Einleitung zu ſeiner 1839 erſchienenen Specialausgabe des Parmenides. Meine hier nur kurz angedeuteten Bedenken gegen Stallbaum's Anſicht habe ich in der Allgem. Lit. Zeitung von 1843 (Nr. 162—165) ausführlicher auseinandergeſetzt. Mit Stallbaum's Auffaſſung des Dialogs ſtimmt in vielen Punkten auch die von H. Richter (de ideis Platonis, Lips. 1827, p. 41 fg.) überein.

37) E. Zeller über die Compoſition des Parmenides und ſeine Stellung in der Reihe der platoniſchen Dialoge, in den platoniſchen Studien (Tübingen, 1839), S. 159—94. Doch hat dieſer gründliche Kenner der platoniſchen Philoſophie in ſeiner Philoſophie der Griechen (II, S. 346—61, in der „weitern Unterſuchung über den Zweck und die Compoſition des Parmenides") ſeine frühere Anſicht nicht unerheblich modificirt, indem er den Zweck des Parmenides dahin beſtimmt, daß derſelbe weder eine bloße Belehrung über die philoſophiſche Methode, noch eine directe Darſtellung gewiſſer Begriffe und Grundſätze, ſondern nur eine indirecte Vorbereitung und Beweisführung für eine ſolche ſei, indem Platon die eleatiſche Lehre von dem Einen Sein durch dialektiſche Entwickelung ihrer Conſequenzen apagogiſch zur Ideenlehre habe überführen wollen. Ganz richtig findet er auch in den Erörterungen des Dialogs nicht eine reine Widerlegung und Aufhebung, ſondern nur eine Erweiterung und Fortbildung der eleatiſchen Lehre und den Beweis, daß wir die Wirklichkeit des Einen Seins nicht annehmen können, ſo lange wir nicht, über Parmenides hinausgehend, die Einheit als eine die Vielheit in ſich tragende und das Sein dieſer Einheit als ein vom ſinnlichen Daſein ſpecifiſch verſchiedenes faſſen. Doch ſcheint mir Zeller, indem er dem Dialog poſitivere Reſultate abſpricht und beſonders den in dem Schlußergebniß ſo ſchneidend hervortretenden Widerſpruch hervorhebt, zu wenig Gewicht auf die nicht ſelten eingeflochtenen Andeutungen zur Vermittelung der Gegenſätze, wohin vor allen Dingen die Vorſtellung von dem zeitloſen Momente des Werdens gehört, gelegt zu haben.

38a) Geſch. d. platon. Phil. 505—10. 665—71.

38b) Hegel weiſt in ſeiner Logik (Werke, Bd. 3, S. 43. 102) dem Parmenides im Ganzen die ihm zukommende Stelle an, wenn er in ihm die Abſicht findet, beſchränkte Behauptungen durch ſich ſelbſt aufzulöſen und zu widerlegen und ihn überhaupt mehr für eine Dialektik

der äußern Reflexion nimmt. Weit höher und gewiß zu hoch stellt er den Dialog in den Vorlesungen über Geschichte der Philosophie (Werke, Bd. 14, S. 240 fg. der ersten Ausgabe), wo er ihn für das Meisterstück der platonischen Dialektik erklärt und Platon's reine Ideenlehre darin niedergelegt findet.

39) Besonders sind in dieser Beziehung Platon's Aussprüche im Sophisten S. 253, im Phädros S. 265—66 und im 7. Buche vom Staat S. 534, von entscheidender Bedeutung.

40) Daß Zenon auf diese Weise verfuhr und namentlich die aus der Voraussetzung, daß Vieles sei, sich ergebenden Widersprüche in seinen dialektischen Erörterungen entwickelte, sehen wir aus S. 136 unsers Dialogs. Wie verbreitet übrigens damals diese aus der Geometrie herübergenommene Methode war, sehen wir aus dem Menon, wo sich derselben auch Sokrates bedient.

41) Nach Diogenes von Laërte (2, 107) führte Eukleides von Megara seine Beweise nicht aus Prämissen (Ober- und Untersätzen), sondern aus bloßen Schlußsätzen, also ohne die künstlichere Form des regelrechten, dreigliedrigen Syllogismus anzuwenden. Er ging von einer bestimmten Hypothese aus und reihte dann, ganz in der Weise der sogenannten Kettenschlüsse, Glied an Glied, Folgesatz an Folgesatz, bis alle aus der Hypothese sich ergebenden Folgerungen erschöpft waren. Derselbe Philosoph verwarf in seiner Lehrweise auch alles Parabolische (Diog. v. L. 2, 106), worunter er wol nicht blos Gleichnisse und Bilder, sondern namentlich die sokratische, auf Induction und Analogie gebaute Beweisführung verstand. In beiden Beziehungen stellen die Erörterungen des Parmenides in unserm Dialog, wie Stallbaum trefflich nachweist, ganz treu die megarische Methode dar, die übrigens sehr wahrscheinlich nicht vom Eukleides, sondern vom Zenon herrührte.

42a) Zwar wird der Tod des Sokrates nicht ausdrücklich erwähnt; wie unwahrscheinlich wäre es aber doch erschienen, wenn Platon seinen Kephalos, vorausgesetzt, er wollte den Sokrates zu der Zeit, wo dieser seinen Bericht abstattet, noch als lebend annehmen, nicht bei Sokrates selbst, der doch der sicherste Gewährsmann seiner Unterredung mit dem Parmenides gewesen wäre, sondern bei Antiphon Belehrung hätte suchen lassen, ein Umweg, der doch wenigstens einer rechtfertigenden Motivirung bedurft hätte. Ähnlich urtheilt auch Böckh, Einl. zum Berliner Sommerkatalog von 1839.

42b) Theätetos, S. 143.

43) Athenaeus deipnosoph. 11, 15. Schweigh. p. 380.

44) Diog. v. L. 9, 33.

45) Beiträge zur Gesch. d. Phil. 6 St. S. 14.

46) Es ist bemerkenswerth, daß, während das Alter der beiden Eleaten so genau angegeben wird, es vom Sokrates nur heißt, er sei noch sehr jung gewesen; eine nähere Bestimmung würde die Illusion

leichter zerstört und den Anachronismus schärfer herausgestellt haben. Daß uns aber Platon den jungen Philosophen nicht als einen sechzehnjährigen Knaben, sondern mindestens als angehenden Zwanziger darstellen wollte, geht aus der ganzen Art seines Auftretens und aus seiner gründlichen, philosophischen Durchbildung hervor, die für ein früheres Alter, auch wenn man eine ganz ungewöhnliche Frühreife annehmen wollte, gradehin unnatürlich erscheinen würde.

47) Diog. v. L. 9, 21. Sextus Empiricus adv. math. 7, 111.

48) Brandis, Gesch. der griech.-röm. Phil. I, S. 356.

49) Theätetos, S. 183. Sophist, S. 217. Wenn wirklich, wie mir gewiß zu sein scheint, die Zusammenkunft des Parmenides mit dem Sokrates, sowie die Unterredung selbst, vom Platon zu einem künstlerischen Zwecke erdichtet ist, so darf auch die wiederholte Hinweisung auf dieselbe in den beiden Dialogen, die dem Parmenides nach Zeit und Inhalt am nächsten stehen, nicht befremden.

50) Diog. v. L., 2, 19. Pausanias, 1, 22.

51) Wenn Diogenes (2, 19) ohne Nennung seiner Gewährsmänner (und nach ihm Eusebios, praepar. evangelica, 15, 62) berichtet, Sokrates habe den Anaxagoras und nach dessen Ausweisung aus Athen den Archelaos gehört (zu einem Schüler des Archelaos machen ihn auch Cicero, Tusc. 5, 4, und Sextus Empiricus, adv. math. 9, 360), so spricht gegen diese Angaben Platon's vollwichtiges Zeugniß, der seinen Sokrates im Phädon (S. 97) ausdrücklich sagen läßt, er kenne des Anaxagoras Lehrmeinungen nur aus dessen Buche, das er einmal habe vorlesen hören. Noch weniger tritt irgendwo eine Einwirkung des überhaupt wenig bedeutenden Archelaos auf den Sokrates hervor.

52) Im Gegentheil will er bei Xenophon (Denkw. 1, 1, 14. 15) gar wenig von den naturphilosophischen Speculationen wissen, weil sie ihm theils die menschliche Fassungskraft zu übersteigen, theils zu wenig mit der Ethik zusammenzuhängen schienen.

53) Aus ganz ähnlichen Gründen wird Sokrates mit dem Pythagoreer Timäos in dem nach diesem benannten Dialoge in Verbindung gebracht, während doch sehr zu bezweifeln ist, ob derselbe jemals in Athen gewesen sei; vielmehr scheint Platon ihn erst auf seiner italischen Reise kennen gelernt zu haben, wo er (vgl. Cic. de fin., 5, 20; Tusc., 1, 37) seine Vorträge gehört haben soll.

54) Schleiermacher's Annahme, der Syrakuser Kephalos, der Vater des Lysias, habe, ehe er nach Athen übersiedelte, eine Zeit lang zu Klazomenä gewohnt, ist ein sehr schwacher Nothbehelf, um die einmal ohne Grund vorausgesetzte Identität beider Personen aufrecht zu erhalten. Platon, der grade in der Angabe solcher persönlichen Verhältnisse sehr genau ist, hätte gewiß diesen Umstand nicht unberührt gelassen.

55) Mit dieser ganz richtigen Ansicht verbindet Proklos sogleich eine seiner vielen spielenden Allegorien; er sagt, Jonien, der Sitz der Naturphilosophie, solle die Natur, Italien, die Heimath der tiefern Speculation, den Geist, Athen, der Vereinigungspunkt beider Richtungen, den Übergang von der Natur zum Geiste darstellen. Darum lasse Kephalos nebst seinen Genossen sich von Athenern über des Parmenides Weisheit berichten.

56) Gesch. d. plat. Phil. S. 24, vgl. S. 667. Derselbe in der allgemeinen Schulzeit. Abth. 2, Jahrgang 1831 Nr. 82, S. 653.

57) Xenophon (griech. Gesch. 2, 3, 2) nennt ihn unter den Dreißigen.

58) Proklos findet im Parmenides ein Symbol des absoluten und ungetheilten Seins des göttlichen Geistes, im Zenon des einerseits in eine Vielheit von Ideen sich entfaltenden, andererseits aber sie sogleich wieder zur Einheit verknüpfenden göttlichen Lebens, im Sokrates endlich des einzelnen, denkenden, mit göttlichem Leben und Wesen erfüllten Menschengeistes.

59) So tadelt Aristoteles (Metaph. I, 9) Die, welche auch Verhältnißbegriffe als Ideen aufstellen und nicht blos für Substanzen, sondern auch für das Accidentielle Ideen annehmen; er nennt (ebendaselbst) die Vorstellung, daß die Ideen Urbilder der an ihnen Theil habenden einzelnen Gegenstände seien, ein leeres Gerede in poetischen Metaphern und bekennt, nicht zu begreifen, wie solchen Urbildern eine schöpferische Kraft inwohnen könne; er sagt, wenn man die Ideen oder das Allgemeine von dem Einzelnen trenne, so könne man nicht umhin, über dem Ideal und dem Einzelnen noch ein Drittes, Höheres, gleichsam ein Ideal des Ideals, und über diesem in endlosem Fortgange wieder ein Höheres anzunehmen; er fragt, wozu überhaupt die Annahme eines solchen Ideals nöthig sei, da dasselbe doch gar keine andern Attribute habe, als das ihm nachgebildete Einzelne, also mit diesem ganz zusammenfalle (Ebendas., vgl. Ethik an Nikomachos I, 6).

60) In der Anwendung dieser Ausdrücke auf das Denken erkennen wir das bereits im Lysis und noch mehr im Gorgias hervortretende Streben Platon's, Analogien zwischen den Sphären des Geistes und der äußern Natur aufzusuchen.

61) Phädros, S. 265—66, Sophist, S. 253.

62) Für das der Einheit entgegengesetzte Princip der unbestimmten Vielheit fand Platon, wie Aristoteles (Metaph. I, 6, Physik 3, 4) angibt, eine genauere Bezeichnung, indem er sie als Gegensatz des Großen und Kleinen bestimmte und damit zugleich aussprach, daß jene Begriffe sich nur auf Räumliches und Materielles beziehen.

63) Unter den fünf Beweisen, welche zuerst von dem Skeptiker Agrippas gegen die positive Philosophie aufgestellt und von seinen Nachfolgern vielfach wiederholt und variirt wurden, ging der zweite davon aus, daß man für jeden Grund immer wieder einen neuen suchen

müſſe und dabei auf eine unendliche Kette von Urſachen und Wirkungen gerathe, ohne je einen letzten Grund auffinden zu können; man nannte dieſe Wendung ein Hinausfallen oder Hinausſtoßen ins Unendliche (Diog. v. L. 9, 8, 8. Sextus Empir. Pyrrhon. hypoth. c. 15).

64) Nach Ariſtoteles (Metaph. 1, 6 u. a.) nahmen die Pythagoreer an, daß alles Wirkliche durch eine nachahmende Darſtellung (μίμησις) der Zahlen, Platon dagegen, daß es durch Theilnahme (μέθεξις) an denſelben oder an den Ideen, die er pythagoriſirend unter der Form von Zahlen aufgefaßt habe, entſtanden ſei. Ariſtoteles verwirft beide Anſichten und findet in der platoniſchen nur einen andern Ausdruck für die pythagoreiſche, der ſie im Weſentlichen gleich ſei.

65) Die Pythagoreer ſahen jede Zahl als ein Begrenztes an, das zwei entgegengeſetzte Principien, das Eine und das Unbegrenzte oder Leere, in ſich enthalte; Ariſt. Metaph. 1, 5. Wahrſcheinlich rühren dieſe Beſtimmungen vom Philolaos her, deſſen Schrift über die Welt (nach Diog. v. L. 8, 85) mit den Worten begann: „Die Natur der Welt und das Weltall ſelbſt und Alles iſt harmoniſch aus Unbegrenztem und Begrenzenden gemiſcht". Vgl. Philolaos von Böckh, S. 45 fg. Ebenſo erſcheint das Sein hier als das an ſich Unbegrenzte, aber begrenzt und zuſammengehalten durch das Eine.

66) Die erſt in der neuern Zeit in der Grammatik wieder geltend gemachte doppelte Dreitheilung der Zeitformen, indem Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges bald als eben vollendet, bald als dauernd, bald als werdend oder beginnend gefaßt wird, finden wir mit überraſchender Klarheit ſchon in unſerm Dialog (S. 141) ausgeſprochen. Die griechiſche Sprache bietet für dieſe neun Beziehungen wenigſtens in der Flexion des Paſſivs faſt eben ſo viele entſprechende Formen dar; denn während bei den Zeitformen der Vergangenheit und der Zukunft das Werden durch den Aoriſt und das vom Aoriſt gebildete ſogenannte Paſſivfuturum (Platon ſelbſt führt γενηθήσεται als Beiſpiel an), die Vollendung durch das Plusquamperfect und das (ebenfalls nur im Paſſiv vorhandene) Futurum exactum, das dauernde Sein endlich durch das Imperfect und das Medialfuturum (γενήσεται) bezeichnet werden, haben wir bei der Gegenwart nur den Ausdruck der Vollendung (Perfect) und der Dauer (Präſens), nicht den des Werdens.

67) Vgl. K. L. Reinhold, Anfangsgründe der Erkenntniß der Wahrheit (Kiel, 1808), S. 17. „Darum iſt die Einheit, als ſolche, das Nichts über ſich Vorausſetzende, das Unabhängige, das Unbedingte, der Grund über der Bedingung; die Verſchiedenheit, als ſolche, das «über-ſich» Vorausſetzende, das Abhängige, das Bedingte, die Bedingung unter dem Grunde."

68) So Plotinos Enn., 3, 8, 8; 5, 3, 14; 5, 9 und an vielen andern Stellen. Das höchſte Eine nennt er daher überweſentlich (ὑπερ-

οὐσιον), wogegen Proklos auch der höchsten Einheit das Sein als wesentliches Prädicat beilegt.

69) Platon unterscheidet ausdrücklich ἄλλο oder ἄλλα von ἕτερον; unter jenem versteht er das dem Einen schlechthin Entgegenstehende, das absolute Andersein, die unbestimmte Menge, weshalb er auch gewöhnlich sich der Pluralform bedient; unter diesem dagegen bald ein einzelnes, von einem andern einzelnen Gegenstande Verschiedenes, bald den allgemeinen Begriff dieser Verschiedenheit. Das ἕτερον ist also nicht der absolute Gegensatz des Einen, sondern bildet zwischen diesem und dessen Gegentheil, dem Vielen, gleichsam eine Vermittelung, insofern beide voneinander verschiedene Begriffe sind.

70) Das im Text Gesagte wird durch folgendes, genau nach Platon's Worten entworfene Schema klar werden:

Grundbegriffe: Eins, Seiendes, Anderes;

1) Zweimal zwei, d. h. je zwei der drei Begriffe verbunden, geben drei viergliedrige Combinationsreihen:
a) Eins, Seiendes, Einsseiendes, seiendes Eins;
b) Seiendes, Anderes, Andersseiendes, seiendes Anderes;
c) Eins, Anderes, Anders-Eins, Eins-Anderes.

2) Dreimal drei, d. h. je drei einzelne Begriffe verbunden, geben sechs dreigliedrige Combinationsreihen:
a) Eins, Seiendes, Anderes;
b) Seiendes, Anderes, Eins;
c) Eins, Anderes, Seiendes;
d) Anderes, Seiendes, Eins;
e) Anderes, Eins, Seiendes;
f) Seiendes, Eins, Anderes. (a b c, a c b, b a c, b c a, c a b, c b a.)

3) Zweimal drei oder dreimal zwei, d. h. der zusammengesetzte Begriff des Einsseienden mit dem des Andern, oder des Andersseienden mit dem des Einen und Seienden verbunden, gibt sechs zweigliedrige Combinationsreihen:
a) Einsseiendes Anderes;
b) Andersseiendes Eins;
c) Anderes als Einsseiendes;
d) Eins als Andersseiendes;
e) Seiendes Eins als Anderes;
f) Seiendes als Anders-Eins.

71) Namentlich ist hier die Schrift des Plotinos von den Zahlen (Enn. 6, 6) von großer Wichtigkeit.

72) Sukkow, Stallbaum und Andere nehmen das Prädicat der Gestalt, das hier dem seienden Einen beigelegt wird, symbolisch, wogegen

Zeller in seinen „Untersuchungen über den Parmenides" geltend macht, daß die Worte Platon's, wo er dem Seienden ausdrücklich Anfang, Mitte und Ende und daher auch Gestalt zuschreibt (S. 145) und es sich selbst und das Andere berühren läßt (S. 151), die allegorische Deutung gänzlich ausschließen. Dagegen ist indessen zu erinnern, daß, wie Parmenides selbst, dessen Gedanken Platon hier dialektisch ausführt, sein einiges Sein nicht gradezu eine Kugel nennt, sondern es nur (v. 102. 103) pythagorisirend mit einer Kugel vergleicht, so auch Platon nichts weiter sagt, als daß dem Einen so etwas, wie Gestalt zukomme, was eben in dem hinzugefügten τινος liegt. Wenn man nun dazu nimmt, daß in diesem Theile der Erörterung alle dem Einen beigelegten Prädicate ihm sogleich wieder abgesprochen werden, so wird man Platon's Gedanken etwa dahin bestimmen können, daß das Eine, obgleich an sich über Raum und Gestalt erhaben, doch, insofern es, aus sich heraustretend, sich zur Vielheit entfaltet, als raumerfüllend und gestaltet müsse angenommen werden, daß aber diese Gestalt nicht sein wahres Wesen, sondern nur seine Erscheinung ausdrücke. Ob nun eine gradlinige oder runde oder eine aus beiden zusammengesetzte Gestalt, also etwa Würfel, Kugel oder Cylinder, das Eine am besten bezeichnen, darüber mag sich Platon hier noch nicht entscheiden, scheint aber mehr zu der letztern Annahme hinzuneigen, wogegen er später im Timäos in der Kugelform das vollkommenste Abbild des ewigen Seins erkennt.

73) Offenbar setzt Platon hierbei die im Theätetos über den Unterschied des Allgemeinen (ὅλον) und Ganzen (πᾶν) gewonnenen Ergebnisse voraus.

74) Der Beweis, daß das Eine dem Nichteinen identisch sei (S. 146 bis 147), wird allerdings nicht ohne einige Sophistik durchgeführt. Es wird zuerst gezeigt, daß das Eine von dem Nichteinen nicht verschieden sei, weil das absolute Andersein (τὸ ἕτερον), als Princip der Verschiedenheit, gar nicht in einen Begriff gefaßt, mithin auch weder dem Einen noch dem Nichteinen, noch irgend einem ihrer Theile, als Prädicat beigelegt werden könne. Sodann wird dargethan, daß das Eine und Nichteine auch nicht in dem Verhältniß, wie Ganzes und Theile, zueinander stehen können, da das Nichteine, wie die Zählung, so die Theilung völlig ausschließe. Da nun das Eine zum Nichteinen sich weder als Theil noch als Ganzes verhalte und auch der Begriff des Andersseins keinem von beiden zukomme, so wird daraus der Schluß gezogen, daß beide identisch sein müssen. Sophistisch, oder wenigstens zenonisch-megarisch, ist hier die abstracte Auffassung des Begriffes des Andersseins, der kurz vorher sowol dem Einen als dem Nichteinen ausdrücklich beigelegt, hier aber, ganz nach der Ansicht der Megariker, daß zwischen verschiedenen Begriffen gar keine Gemeinschaft stattfinde, abgesprochen wird. Aber abgesehen davon, daß Platon

hier, wie an andern Stellen, eine Ironisirung der spitzfindigen und sich resultatlos im Kreise drehenden megarischen Dialektik durchblicken läßt, liegt doch auch der ganzen Erörterung ein wichtiger Gedanke zu Grunde, daß nämlich das Viele eigentlich gar keinen Gegensatz zum Einen bilde, weil es ohne Zahl, also ohne Einheit gar nicht denkbar sei, daß also der Begriff eines absoluten Andersseins ohne Einheit, oder einer unbestimmten und unbestimmbaren Menge, eine leere, sich selbst widersprechende Abstraction sei.

75) Das im Deutschen nicht wiederzugebende Wortspiel, das Eine bestehe in Beziehung auf sich selbst und das Andere sowol aus gleichen als aus verschiedenen Maßen (μέτρων) und Theilen (μερῶν), deutet kurz und treffend den innigen Zusammenhang der Geometrie mit der Arithmetik an.

76) Wie Platon bei dieser ganzen Deduction auf die berühmten, uns vom Aristoteles (Physik 6, 9) aufbewahrten Paralogismen oder Trugschlüsse des Zenon Rücksicht nimmt, durch welche dieser die Unmöglichkeit der Bewegung darzuthun bemüht war, so schwebt ihm hier namentlich der dritte jener Schlüsse vor. In demselben sucht Zenon zu beweisen, daß ein durch die Luft dahinfliegender Pfeil sich eigentlich gar nicht bewege, sondern still stehe; denn in dem Jetzt oder dem untheilbaren Moment müsse das sich Bewegende nothwendig still stehen, weil in dem Untheilbaren keine Bewegung denkbar sei; nun aber bestehe jede Zeit aus einer unendlichen Reihe untheilbarer Momente; da nun der sich bewegende Gegenstand in jedem einzelnen dieser unzähligen Momente still stehe, so sei die Bewegung eigentlich Stillstand.

77) Die ziemlich sophistische Deduction von dem Älter- und Jüngerwerden des Einen erinnert an den zweiten Trugschluß des Zenon, den sogenannten Achilleus, in welchem er bewies, daß das Langsamste von dem Schnellsten, also etwa die Schildkröte von dem raschen Achilleus, nie eingeholt werden könne, da bei der unendlichen Theilung des Raumes und der Zeit das Langsamere vor dem Schnellern, sobald es auch nur den geringsten Vorsprung habe, immer einen, wenn auch unendlich kleinen Raum- und Zeittheil voraus haben müsse. Da nun die langsamere und raschere Bewegung ein bloßer Schein sei, so sei auch die ganze Bewegung eine optische Täuschung.

78) Bekanntlich weist Hegel in seiner Logik dem Begriffe des Werdens eine ähnliche Stellung, als Vermittlung der Gegensätze Sein und Nichtsein, an. „Das Werden ist nicht blos die einseitige und abstracte Einheit des Seins und Nichts, sondern es besteht in dieser Bewegung, daß das reine Sein unmittelbar und einfach ist, daß es darum ebenso sehr das reine Nichts ist, daß der Unterschied derselbe ist, aber ebenso sehr sich aufhebt und nicht ist" (Werke, Bd. 3, S. 90).

79) Vgl. Anm. 60. Die Ausdrücke διακρίνειν und συγκρίνειν wurden, wie es scheint, zuerst vom Anaximandros gebraucht (Simplicius zur Physik des Arist., fol. 6).

80) Er nennt dieses Zeitlose bald das Jetzt, bald das Plötzlich (ἐξαίφνης), und bezeichnet es mit einem treffenden Doppelsinn als ein ἄτοπον, d. h. als ein Ding, das nirgends einen festen Ort hat, und zugleich als ein Seltsames und Wunderliches.

81) Namentlich wird dem Megariker Diodóros Kronos diese Ansicht zugeschrieben; Sext. Empir. adv. math., 10, 85. 101. Vgl. Hegel, Logik (S. 79): „Was die Wahrheit ist, ist weder das Sein noch das Nichts, sondern daß das Sein in Nichts und das Nichts in Sein nicht übergeht, sondern übergegangen ist".

82) Vgl. Böckh, Philolaos, S. 54, 147 u. f.

83) Vgl. Reinhold in der Anm. 67 angeführten Schrift: „Nicht durch Aufhebung, so wenig als durch die Setzung der Verschiedenheit, sondern lediglich durch ihre eigene Setzung ist die Einheit, was sie ist, die Einheit als solche, die positive Einheit. Aber nur unter der Setzung der bereits über ihr stehenden Einheit, als solcher, ist dann auch die Verschiedenheit, was sie ist, die Verschiedenheit als solche, die positive Verschiedenheit."

84) Vgl. Hegel, Logik (S. 78): „Das reine Sein und das reine Nichtsein ist Dasselbe. Aber ebenso sehr ist ihre Wahrheit nicht ihre Ununterschiedenheit, sondern daß sie nicht dasselbe, daß sie absolut unterschieden, aber ebenso ungetrennt und untrennbar sind und unmittelbar jedes in seinem Gegentheil verschwindet". — Bei der schwierigen Stelle (S. 162), wo das gegenseitige Verhältniß des Seins und Nichtseins mit der feinsten Dialektik dargestellt wird, hat der Übersetzer die von mir in meinem Beitrage zum Pförtnischen Jubiläumsprogramm von 1843 vorgeschlagene Emendation zu Grunde gelegt: „μὴ οὐσίας δὲ τοῦ μὴ εἶναι μὴ ὄν–τὸ δὲ μή ὄν μὴ οὐσίας μὲν τοῦ μὴ εἶναι ὄν, obgleich K. F. Hermann in den Gött. gel. Anz. (1844, Nr. 45—47) ihre Nothwendigkeit, wie die Zulässigkeit derselben bestritten hat. Eine ausführliche Auseinandersetzung der Gründe, die mich bestimmten, bei der Emendation zu verharren, wäre hier nicht am Orte. Nur das Eine sei mir gestattet, hier anzuführen, daß bei der von jenem Gelehrten gegebenen Erklärung der Textesworte die Weglassung des Artikels bei οὐσίας und μὴ οὐσίας bedenklich erscheint, weil beide Begriffe nun nicht mehr absolut, sondern durch den nachfolgenden Genitiv bedingt und bestimmt erscheinen. Überhaupt aber würde Platon dann nichts weiter sagen, als daß das Seiende Seiendes und nicht Nichtseiendes, das Nichtseiende Nichtseiendes und nicht Nicht- nichtseiendes (= Seiendes) sei, ein gar einfaches Resultat, zu welchem es so vieler Umschweife nicht bedurfte. Wenn wir dagegen das μή aus dem dritten

Gliede wegnehmen und in das zweite hinaufrücken, so wird scharf und bestimmt hervorgehoben, daß das Seiende nicht blos am Sein, sondern auch am Nichtsein, und umgekehrt das Nichtseiende nicht blos am Nichtsein, sondern auch am Sein Antheil haben müsse, um seinen Begriff vollständig zu erfüllen, sodaß dann die Begriffe Sein und Nichtsein, die nach Hermann's Erklärung blos die Stelle der Copula vertreten würden, dem Geist der ganzen Erörterung gemäß als selbständige Prädicate erscheinen.

85) v. 39. 40:

„Nimmer erkennest du wol Nichtseiendes, weil es unmöglich,
Redest auch nimmer von ihm."

Vgl. v. 63.

86) v. 62. 75. 100.

87) Platon sagt hier objectiv, was Kant (Kritik der reinen Vernunft, S. 306 bei Rosenkranz), vom Standpunkte des denkenden Subjects ausgehend, so ausdrückt: „Wenn ich das denkende Subject wegnehme, muß die ganze Körperwelt wegfallen, als die nichts ist als die Erscheinung in der Sinnlichkeit unseres Subjects und eine Art Vorstellungen derselben".

88) Diese sechzehn Sätze sind nach den Schlußworten des Dialogs folgende:

1) Das Eine ist, 2) es ist nicht, 3) es erscheint als Seiendes, 4) es erscheint als Nichtseiendes;
5) Das Andere ist, 6) es ist nicht, 7) es erscheint als Seiendes, 8) es erscheint als Nichtseiendes;

in Beziehung auf das Andere ist das Eine

9) Alles, 10) Nichts, 11) erscheint als Alles, 12) erscheint als Nichts;

in Beziehung auf das Eine ist das Andere

13) Alles, 14) Nichts, 15) erscheint als Alles, 16) erscheint als Nichts.

89) Gesch. d. griech.-röm. Phil., 2, S. 234 fg.

2. Zur Übersetzung.

1) Über die Verhältnisse und den Charakter sämmtlicher in unserm Dialoge auftretenden Zwischenredner gibt die Einleitung genügende Auskunft.

2) Wir erinnern uns aus Alkibiades I. (Kap. 14, S. 179 der Übers.), daß dieser Pythodoros dem Zenon für seine Unterweisung 100 Minen (über 2000 Rthlr.) zahlte und dadurch bewies, wie hohen Werth er auf dessen Mittheilungen setze.

3) „Mit der Reitkunst beschäftigt". Ein wohl ausgestatteter Marstall war eine häufige und kostspielige Liebhaberei vornehmer und

reicher Athener. So erschien Alkibiades mit nicht weniger als sieben Wagen zu Olympia (Einl. zu Alkibiades I, Anm. 2). Und welche Noth schafft in Aristophanes' Wolken das verzogene Söhnchen Pheidippides seinen Vater, dem schlichten Landwirth Strepsiades, durch seine Pferdesucht.

4) Attischer, zur kekropischen Phyle gehöriger Demos.

5) „Zu den großen Panathenäen". Diese wurden erwähnt Euthyphron Kap. 6. Zu dem zu jener Stelle (Anm. 9 zur Übers.) Bemerkten fügen wir noch hinzu: Mit der Feier der großen Panathenäen waren nicht blos gymnische (körperliche), sondern auch musische (dem Festtanz, der Poesie und Beredsamkeit geweihete) Wettkämpfe (ἀγῶνες γυμνικοὶ καὶ μουσικοί) verbunden. Um den Preis der Beredsamkeit rangen auch die Sophisten, die deshalb zahlreich nach Athen kamen, und auf die sich Das anwenden ließ, was Ovidius von den schaulustigen Frauen sagt:

Spectatum veniunt, veniunt spectentur ut ipsae.

6) „Außerhalb der Mauern im Kerameikos". Zwei Plätze in Athen führten den Namen Kerameikos (Töpferplatz), der eine innerhalb, der andere außerhalb der Ringmauern. Auf diesem wurden die im Kampfe rühmlich Gefallenen bestattet. Selbst einer der 174 Gauen (δῆμοι) hieß der Töpfergau. Seiner wurde im Protagoras erwähnt (I, 441 der Übers.).

7) „Sokrates . . . . sei noch sehr jung gewesen". Ob Sokrates, den, der gewöhnlichen Überlieferung zufolge, sein wohlhabender Freund Kriton erst, als derselbe bereits sein 30. bis 33. Lebensjahr erreicht hatte, der Werkstätte seines Vaters, des armen Bildhauers Sophroniskos, entführte und ihn in den Stand setzte, seiner Neigung zur Philosophie Gehör zu geben, als ein noch sehr junger Mann die philosophische Bildung besessen habe, welche die in unserm Dialoge ihm zugetheilte Rolle voraussetzt und die auch im folgenden vom Zenon und dem Parmenides selbst anerkannt wird, dürfte wol zu bezweifeln sein (vgl. Einleitung und Anm. 46 u. 49 zu derselben). Soviel scheint übrigens sehr wahrscheinlich, daß Sokrates eine geraume Zeit, nachdem er mit Philosophie sich zu beschäftigen anfing, mehr dem dialektischen, als dem ethischen Theile derselben seinen Fleiß widmete. Auf diese Annahme gründete auch der Übersetzer in seiner Einleitung zu des Aristophanes Wolken seine Vermuthung, daß das Bild, welches Aristophanes dort von Sokrates aufstellt, zwar sehr überladen, aber doch dem Sokrates, wie er 24 Jahre vor seinem Tode, zu welcher Zeit die Wolken auf die Bühne kamen, nicht ganz unähnlich sein mochte.

8) „Lakonische Köter". Wie gutes Rufes die lakonischen Jagdhunde sich erfreuten, erhellt nicht blos aus dieser Stelle, sondern unter Andern auch aus Sophokles' Aias (v. 8), wo Athene dem das Zelt des

verdächtigen Aias umſchnebernden Odyſſeus die feine Spürnaſe einer lakoniſchen Hündin beilegt.

9) „Und jedem nicht mehr die geſammte, ſondern ein Theil derſelben zukomme". Καὶ οὐκέτι ἐν ἑκάστῳ (τοῦ εἴδους μετέχοντι) ὅλον (εἶδος), ἀλλὰ μέρος αὐτοῦ, ſo leſen wir, ſtatt ἑκάστου ἂν εἴη etc. Es iſt nicht von mehrern Ideen, die unter ſich verglichen werden, ſondern von dem Umfange einer und derſelben Idee die Rede. Eine Idee umfaßt, wie das über viele Menſchen ausgeſpannte Segeltuch dieſe, ſo viele Gegenſtände. Sie iſt auf einige in weiterm, auf andere in engerm Sinne anwendbar. Kein einzelner Gegenſtand entſpricht der geſammten Idee vollkommen und in ihrer vollen Ausdehnung, kein Gegenſtand erſchöpft alſo die geſammte Idee.

10) Bei was da iſt iſt das da entweder betont und dann heißt es: was als daſeiend gedacht wird, oder unbetont, alſo: was irgend iſt. Das Kürzezeichen möge dieſes enklitiſche da bezeichnen.

11) Wenn man auf Sinneswahrnehmungen ſeine Aufmerkſamkeit richtet.

12) Ibykos aus Rhegium in Unteritalien lebte in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts vor Chriſto und ſang in doriſcher Mundart Lieder, deren Hauptgegenſtand die Liebe und zwar zu ſchönen Knaben war. Gegen die Sage von ſeiner Ermordung, unſern Leſern aus Schiller's „Kranichen des Ibycus" bekannt, erheben ſich, obgleich ſie auch ſchon im Alterthum verbreitet war, gewichtige Zweifel; eine in der Anthologie erhaltene Grabſchrift erwähnt nichts davon. Vielleicht gab ſein Name (ἴβυξ der Kranich) die Veranlaſſung dazu. Die Stelle, auf die ſich hier Parmenides bezieht, iſt uns vom Scholiaſten des Platon aufbehalten und lautet, nach der in Bode's Geſch. d. hell. Dichtkunſt II, S. 95 gegebenen Überſetzung, wie folgt:

Es beſtürmte mich Eros von neuem, mit zärtlichem Blick aus des Auges entzückendem Blau,
Und zog mich durch mancherlei lockende Zauber in Kypris verſchlungene Wege hinein.
Doch wahrlich ich fürchte den nahenden Gott,
Wie in dem Joch das an Sieg gewöhnete Roß, wenn es alt wird,
Nicht gern vor dem eilenden Wagen zum Kampfe ſich ſtellt.

13) „Das Runde . . . . abſtehen". Dieſe Erklärung des Runden gilt freilich nur vom Kreiſe und der Kugel. So iſt z. B. auch die Radlinie (Kykloide) ein Rundes, auch das Ellipſoid iſt es, ohne die hier angegebene Eigenſchaft zu beſitzen.

14) „Gerade . . . . deckt". Um auf dem Felde zwiſchen den Punkten A und B eine grade Linie zu ziehen, errichtet man nach dem Augenmaße in der Mitte zwiſchen beiden Punkten eine Stange. Hat man wirklich den rechten Punkt getroffen, ſo wird A von C gedeckt, wenn man von B nach A, und B, wenn man von A nach B viſirt.

15a) Theätetos, Kap. 28.

15b) Mit mathematiſcher Schärfe unterſcheidet Parmenides die durch Ein Maß ausmeßbaren, commenſurablen, und durch Ein Maß nicht ausmeßbaren, incommenſurablen Größen. Das einfachſte Beiſpiel zweier incommenſurablen Linien geben die Katheten und die Hypotenuſe eines gleichſchenkligen, rechtwinkligen Dreiecks, die ſich bekanntlich wie $1 : \sqrt{2}$ verhalten, welches Verhältniß ſich nur annähernd, aber vollkommen genau durch keine, weder ganze noch gebrochene Zahl, ausdrücken läßt. Commenſurabel werden dagegen die Seiten eines rechtwinkligen Dreiecks, wenn ſie wie die Zahlen 3, 4 und 5 ſich verhalten.

16) „Was alſo ... übertreffe". Eine ſeltſam klingende Behauptung. Sokrates iſt an drei aufeinander folgenden Tagen n, n + 1, n + 2 Tage alt. Er war alſo am zweiten Tage jünger als am dritten, und wurde es. Proklos (p. 957 ed. Stallbaum) führt Einiges zur Erklärung dieſer Stelle an, indem er zeigt, daß von zwei Entgegengeſetzten (ἀντικείμενα) das Eine aus dem Andern entſtehe und das Eine das Andere vorausſetze. Er verweiſt auf die weitere Ausführung, wenn das Eine als ſeiend angenommen wird (151 gegen das Ende, Proklos, p. 985, 6).

17) In: ἐὰν δὲ τοῖν δυοῖν τρίτον προσγένηται, ſchiebt Sauppe nach δυοῖν ein ὁμόρουν, welche ſcharfſinnige Vermuthung die Zürcher unbedenklich in den Text aufgenommen haben. Ihr folgt auch die Überſetzung.

18) Daß die Berührungen der Zahl der ſich berührenden Gegenſtände um Eine Berührung nachſtehen, iſt richtig, ſobald ſie in grader Richtung fortlaufend gedacht werden; nicht aber, wenn ſie eine in ſich zurücklaufende Linie bilden. Es kann A berühren B, B desgleichen C und C wiederum A. Dann iſt alſo die Zahl der Gegenſtände und ihrer Berührungen gleich.

19) Zwei Zahlen können ihrem arithmetiſchen und ihrem geometriſchen Verhältniſſe nach betrachtet werden. Der Vater ſei 40, der Sohn 10 Jahre alt. Nach 20 Jahren beträgt ihr Altersunterſchied noch immer 30 Jahre, und ihr Alter ſteht alſo fortwährend in demſelben arithmetiſchen Verhältniſſe; aber während der Vater nach der erſten Annahme viermal ſo alt war als der Sohn, iſt er nach der zweiten nur zweimal ſo alt, und wird nach Verlauf anderer 30 Jahre nur ein und einhalbmal ſo alt ſein. Die das geometriſche Verhältniß des Alters beider ausdrückenden Zahlen ſind demnach (8, 4, 3) : 2. Der Sohn wird, um die Vergleichung auch auf das Nächſtfolgende anzuwenden, älter gegen den Vater und der Vater jünger gegen den Sohn, indem die ihr Altersverhältniß ausdrückenden Zahlen immer kleiner werden.

20) In der Erörterung des Parmenides über das Eine an sich wurde zehntens und eilftens noch nachgewiesen, daß das Eine an sich weder in der Zeit, noch überhaupt sei. Es liegt nach dem unmittelbar Vorhergehenden zu Tage, daß das in der Zeit Sein dem Einen und dem Andern zukomme und nicht zukomme. Vom Sein oder Nichtsein beider konnte aber hier nicht die Rede sein, da das Eine und somit auch das Andere in diesem ganzen Abschnitte als seiend angenommen, die ganze Beweisführung darauf basirt wird.

21) „So ist weder das Eine das Andere, noch das Andere das Eine". Der letzte Theil des Satzes ist nach Buttmann's wahrscheinlicher Vermuthung hinzugefügt. Er ist zur Vollständigkeit durchaus nothwendig und konnte vom Abschreiber leicht ausgelassen werden.

22) „Unsere Annahme . . . das Eine". οὐδ' ἂν ὑπόθεσις εἴη περὶ ἑνὸς, ἀλλὰ περὶ ἄλλου ἢ ἑνός. Hier ist wol zweimal der Artikel τοῦ vor ἑνὸς einzuschalten. Die Annahme (159 B) heißt nicht: εἰ μή ἐστιν ἕν, sondern εἰ μή ἐστι τὸ ἕν; nicht von irgend Einem überhaupt, sondern von dem bestimmten Einen, welches der Hauptgegenstand der ganzen Untersuchung ist, ist die Rede, von dem Parmenideischen Einen. Es lassen sich unzählige Eine denken. Ebenso in dem Folgenden (161 C) εἴπερ μή ἐστι (τὸ) ἕν.

23) Ist A größer oder kleiner als B, und es soll durch Zu- oder Abnahme umgekehrt kleiner oder größer als B werden, so muß es bei diesem Übergange vom Größern zum Kleinern, oder vom Kleinern zum Größern einmal ihm gleich sein. Eine Größe, ein Begriff muß durch den Null- oder Indifferenzpunkt hindurchgehen, damit er zu der oder dem ihm entgegengesetzten werde.

24) „Denn sollte es nicht . . . . seiend sein". Εἰ γὰρ μὴ ἔσται ὄν, ἀλλά τι τοῦ εἶναι ἀνήσει πρὸς τὸ μὴ εἶναι, αὖθις ἔσται ὄν. Das Sein des als nichtseiend angenommenen Einen soll nachgewiesen werden. Ist nun das Nichtseiende nicht, so wird das nicht Nichtseiende zu einem Seienden. Aus dem Nichtsein des Nichtseienden folgt ein Sein, es gibt also gewissermaßen von seinem Nichtsein an das Sein etwas ab, nicht aber umgekehrt von seinem Sein an das Nichtsein, sonst würde nicht ein Sein, sondern ein Nichtsein daraus folgen. Wir müssen also das eine μή versetzen und lesen: ἀλλά τι τοῦ μὴ εἶναι ἀνήσει πρὸς τὸ εἶναι.

25) „Ist's möglich . . . . zukommen soll". Τἆλλα ἐοῦ ὅπως ἂν εἴη αὐτῷ (τῷ ἑνί), εἰ μηδὲν δεῖ αὐτῷ εἶναι. Ich verstehe weder die Anmerkung Heindorf's zu dieser Stelle, noch den bittern Tadel, den Stallbaum über dieselbe ausspricht. Heindorf scheint unter τὰ ἄλλα die übrigen Prädicate ὅμοια, ἀνόμοια, ἕτερα, ταὐτά ꝛc. zu verstehen; aber offenbar ist ἄλλα in der in unserm Dialog vorherrschenden Bedeutung zu nehmen, das Andere als Gegensatz des Einen. Doch nicht, wie Stallbaum es deutet: quo modo ad ipsum habeant — in welcher

Beziehung — ſondern allgemein: Es iſt nicht möglich, daß zwiſchen dem Einen und dem Andern irgend eine andere Beziehung ſtattfinde. Das Andere iſt für das (nichtſeiende) Eine nicht vorhanden, es iſt keine Beziehung zwiſchen ihm und dem nichtſeienden Einen denkbar. Auch Schwalbe's Überſetzung iſt ziemlich dunkel: Mais quoi! peut-elle (l'unité) avoir quelque chose de ce qui est autre, si elle ne doit rien avoir?

26) Theätetos, Kap. 43.

III.

Der Sophiſt oder das Treibjagen.

Einleitung.

Platon's großartiger Kampf gegen die vielen verkehrten, dem Geiſte der Wahrheit und Sittlichkeit entgegenſtrebenden Richtungen und Tendenzen ſeiner Zeit erſcheint uns in jedem ſeiner Dialoge von einer neuen Seite. Wir ſind gewohnt, die wiſſenſchaftlichern unter jenen Richtungen, inſofern ſie nicht bloße Theorien blieben, ſondern Einfluß auf das praktiſche Leben, auf die Sittlichkeit der Einzelnen, wie auf die Geſtaltung der Geſellſchaft und des Staates zu gewinnen ſuchten, unter dem Namen der Sophiſtik zuſammenzufaſſen, ohne uns zu verbergen, daß dieſer Name, der in ſeiner erſten Bedeutung auch das edlere und reinere Streben nach Verbreitung der Weisheit und Wiſſenſchaft in weitern Kreiſen nicht ausſchließt [1]), die verſchiedenſten, zum Theil von ganz entgegengeſetzten Anfangspunkten ausgehenden, aber am Ziel zuſammentreffenden Beſtrebungen in ſich begreift. Um ſo ſchwieriger aber mußte dem Platon der Kampf gegen die vielgeſtaltige Mannichfaltigkeit dieſer, mehr oder weniger die geſammte Bildung der Griechen jener Zeit beherrſchenden Sophiſtik werden, da dieſelbe in alle Künſte und Wiſſenſchaften eingriff und bald mehr im Gewande der ſtrengern Philoſophie, bald in dem der Rhetorik oder auch einer, auf gewiſſe philoſophiſche Gemeinplätze gebauten und durch das Mittel der Staatsberedſamkeit in den weiteſten Kreiſen wirkſamen Staatsweisheit auftrat. Daher war ſein eifrigſtes Streben von Anfang an, nach dem Vorbilde ſeines großen Lehrers Sokrates, darauf hingerichtet, auf allen jenen Gebieten das Echte und Wahre von dem Schlechten und Falſchen zu ſcheiden

und einer blendenden und trügeriſchen Scheinweisheit, der damals, wie jetzt, die Meiſten huldigten, eine feſte, auf die ewigen Geſetze des denkenden Geiſtes und der Sittlichkeit gegründete Wiſſenſchaft entgegenzuſetzen. Indem wir den Fortgang ſeiner philoſophiſchen Bildung von den erſten jugendlichen Anfängen bis zur männlichen Reife ſeines großen Geiſtes verfolgten, ſahen wir, wie er jenem Ideale einer, das menſchliche Denken und Handeln auf feſte Principien zurückführenden und zu ſchöner Harmonie verknüpfenden Wiſſenſchaft in jeder ſeiner Schriften näher kam. Wir ſahen auch, wie er ſeinen Kampf gegen die Sophiſtik in den beiden Hippias, im Protagoras und Euthydemos mit heiterm Spotte über die mehr auf der Oberfläche liegenden Schwäche ſeiner Gegner begann, ſchon damals aber mit großer Conſequenz ihren geiſtreichen Gedanken und witzigen Reden, in denen jedoch keine Wahrheit und Stetigkeit war, weil ſie eben von falſchen oder gar keinen Principien getragen wurden, die Idee einer in die urſprünglichen Geſetze ſowol des Geiſtes als der äußern Welt eindringenden Wiſſenſchaft, als einer noch zu löſenden Aufgabe entgegenſtellte. Aber das Weſen dieſer Wiſſenſchaft hatte er, als er jene Dialoge ſchrieb, mehr geahnt, als klar erkannt, weil er ſich im Weſentlichen noch nicht über den Standpunkt des Sokrates erhob; ein Standpunkt, der allerdings geeignet genug war, oberflächliche Halbwiſſer, die noch nicht einmal gelernt hatten, ihrem Denken allgemeine Begriffe zu Grunde zu legen, oder wol gar die Möglichkeit eines ſolchen Denkens beſtritten, ihrer Unwiſſenheit zu überführen, aber doch nicht ausreichte, um das weit verbreitete, mit ſo vielen Lebensrichtungen verbundene Sophiſtenthum durch eine gleich univerſale, aber nicht von der Oberfläche, ſondern aus der tiefen Quelle der Selbſterkenntniß des denkenden Geiſtes geſchöpfte Philoſophie zu bekämpfen. Deshalb waren die eigentlich philoſophiſchen, im Protagoras und Euthydemos gewonnenen Ergebniſſe, ungeachtet der hohen, künſtleriſchen Vollendung dieſer beiden Dialoge, nicht ſehr bedeutend; denn weder den Protagoras, noch die Schar jener ſchlag- und ſtreitfertigen Männer, die, wie Euthydemos und ſein Bruder, mit den Antinomien des reflectirenden Verſtandes ein verwirrendes Spiel trieben, hatte Platon eigentlich überwunden, ſondern nur, indem er ein

treues und farbenfrisches Bild ihres Treibens aufstellte, sich gleichsam den Weg vorgezeichnet, auf welchem er sie in spätern Kämpfen besiegen zu können hoffte. Er war noch nicht auf den ersten Grund ihrer Irrthümer zurückgegangen, sondern hatte sich begnügt, die widerspruchsvolle Haltungslosigkeit und schwankende Schwäche ihrer ethischen oder dialektischen Erörterungen nachzuweisen. Wenn wir ihn nun bald nachher im Menon und noch durchgreifender im Gorgias die vornehmlich der Ethik und Politik, sowie einer im Dienste dieser verkehrten Ethik stehenden Redekunst zugewendete Lehre jenes gefeierten sophistischen Rhetors nicht mehr oberflächlich und mit spielender Parodie, sondern in ihren ersten Wurzeln und in ihren verderblichen Consequenzen, mit dem strengsten, sittlichen Ernste bekämpfen sahen; so entsprach dies ganz dem natürlichen Bildungsgange seines Geistes, der, vom Sokrates angeregt, zunächst das Feld der Ethik anbaute und dort Ergebnisse gewann, die für alle Zeiten die Grundlage einer wahrhaft philosophischen Tugendlehre bleiben werden. Um in gleich gründlicher Weise auch die falsche Logik eines Euthydemos und die von einer falschen Grundansicht ausgehende Psychologie und Physik eines Protagoras widerlegen zu können, mußte er sowol mit einer gründlichen Kenntniß der frühern Philosopheme, als auch mit einer wirklich philosophischen Dialektik ausgerüstet sein. Zu beiden gelangte er durch die nähere Bekanntschaft mit den Megarikern, die, als Erben der eleatischen Philosophie, auch die Dialektik des Zenon fortsetzten und weiter ausbildeten. Die ersten Früchte dieser Erweiterung seines philosophischen Gesichtskreises und der Vervollkommnung seiner Methode fanden wir in seinem Auftreten gegen die falschen Sprachtheorien der Herakleiteer und gegen den Nominalismus des Antisthenes im Kratylos, sowie gegen die falsche Erkenntnißtheorie des Protagoras im Theätetos. In diesen beiden Dialogen dringt er schon weit in das feindliche Lager vor und weist die aller Sophistik mehr oder weniger zu Grunde liegende Verwechselung des Wissens mit den sinnlichen Wahrnehmungen, oder den blos auf diese gebauten Vorstellungen, in ihrer ganzen Nichtigkeit und Unhaltbarkeit nach. Dennoch blieb bis dahin sein Kampf gegen die Sophistik immer noch ein einseitiger, da er in jedem einzelnen Dialog nur irgend eine einzelne Richtung

derselben angriff; denn wie er im größern Hippias die ästhetische, im Protagoras die ethische, im Euthydemos die dialektisch-eristische Seite der Sophistik darstellt, so hebt er im Gorgias ihre politisch-rhetorische, im Kratylos die grammatische, im Theätetos die psychologische Richtung derselben hervor. Erst dann aber durfte er sich rühmen, den Feind völlig besiegt zu haben, wenn es ihm gelang, alle Erscheinungen der Sophistik auf ihre erste Quelle zurückzuführen und unter einen gemeinschaftlichen Begriff zu bringen, woraus dann sowol die innere Verwandtschaft und Ähnlichkeit, als die Verwerflichkeit aller ihrer, scheinbar so verschiedenen Richtungen sich von selbst ergeben mußte. Erst durch die angestrengteste Arbeit auf dem Felde der Dialektik gelangte er dahin, jene tiefsten Wurzeln der Sophistik zu enthüllen; er mußte erst selbst das Zauberwort der Wahrheit gefunden haben, um die bethörenden und vom rechten Wege abführenden Geister bannen zu können. Wie nun überhaupt das Falsche und Verkehrte erst durch die positive Aufstellung des Bessern und Richtigern wirklich überwunden wird, so mußte auch der Sophistik, mit welcher zugleich eine falsche, zu Irrthümern verleitende Dialektik verbunden war, die echte, philosophische Dialektik gegenübertreten. Dieser doppelten Aufgabe, den tiefern Grund und Mittelpunkt der Sophistik darzustellen und als trüglich nachzuweisen und die Grundzüge der wahren Dialektik aufzustellen, unterzog sich Platon in unserm Dialog, mit welchem, sowie mit seiner, ihn nach der ethisch-politischen Seite hin ergänzenden Fortsetzung, dem Staatsmann, er für längere Zeit seine Kämpfe gegen das Sophistenthum abschloß, um sie erst in den Büchern vom Staat von einer andern Seite her wieder aufzunehmen.

Es konnte ihm nicht schwer fallen, in der äußern Erscheinung der Sophistik jener Zeit gewisse gemeinsame Grundzüge aufzufinden, wodurch sie sich von der wahren Philosophie unterschied. Er bezeichnet mit jenem Namen zunächst die eingebildete und sich auf den lauten Markt des Lebens vordrängende Schein- und Dünkelweisheit, die über alle Gegenstände mit oberflächlicher Halbbildung redete, die nur darauf ausging, Anfänger im Denken zu verwirren, statt sie gründlich zu belehren und sittlich zu fördern, die aus der Philosophie und sogar aus

der Tugendlehre ein einträgliches Gewerbe machte, die nicht nach der Erkenntniß des Wesens und der Wahrheit strebte, sondern sich in dem Reiche des Scheins, des Irrthums und der Meinungen bewegte, die endlich durch ihren Zweifel an Allem, was früher für Recht und Wahrheit galt, in allen Lebensgebieten nur Gegensatz und Spaltung, Streit und Verwirrung hervorrief, statt durch die Macht höherer Ideen auf eine sittliche Umgestaltung des Lebens hinzuwirken. Sein Auftreten gegen diese Richtung war zugleich ein Kampf gegen den von den Einflüssen solcher Scheinweisheit völlig durchdrungenen Geist seiner Zeit. Aber das wahre Wesen der Sophistik lag doch nicht in jenen äußern Erscheinungen; vielmehr mußte die Wurzel derselben im denkenden Geiste aufgesucht werden. Dies war aber um so schwieriger, da das sophistische Element so eng mit vielen bessern und edlern Richtungen, namentlich mit der echten Philosophie zusammenhing, von welcher es oft nur durch eine schmale, schwer erkennbare Grenzlinie geschieden war [2]). Denn einerseits hatten sich fast aus allen philosophischen Systemen der vorsokratischen Zeit, durch Misdeutung oder beschränkte Auffassung einzelner Lehren, sophistische Theorien gebildet; so führte das einseitige Haften an der Bewegungslehre des Herakleitos zu dem Sensualismus des Protagoras und zu den schwankenden, unlogischen Behauptungen des Euthydemos, das ebenso einseitige Festhalten der Eleaten an einem starren, unbeweglichen, einigen, absoluten Sein zu dem Skepticismus des Gorgias, während Prodikos und Hippias ihre Lehre vielleicht zunächst an die naturphilosophischen Lehren des Anaxagoras und Archelaos anknüpften. Andererseits erscheinen die Sophisten auch als Vorläufer der mit Sokrates beginnenden, aus einer tiefern Kenntniß des menschlichen Geistes und seiner Gesetze geschöpften Philosophie, wie ja zu allen Zeiten dem Auftreten neuer Ideen, die das geistige Leben der Menschheit oder eines einzelnen Volkes umgestalteten, eine Reihe verfehlter Versuche voranging, die als Vorahnungen und Vorzeichen einer neuen Bildungsepoche anzusehen sind. Solche Versuche treten dann nicht selten in einer blos negirenden und zerstörenden Weise auf und wirken verderblich auf die Sittlichkeit der Völker, deren alten Glauben und Gewohnheitsleben sie erschüttern; aber man

darf ihnen das Verdienst nicht absprechen, den Boden der neuen Wahrheit urbar gemacht und auf die Punkte hingewiesen zu haben, auf denen eine Erneuerung des Lebens und der Wissenschaft noth thut. So hat auch die Sophistik in der Bildungsgeschichte des griechischen Volkes ihre geschichtliche Berechtigung; in ihrem Zweifel an Allem, was bis dahin für Wahrheit galt, regte sich der Drang nach einer neuen, höhern Wahrheit; ihre Antinomien und verfänglichen Schlüsse foderten zu einer tiefer in die Gesetze des Geistes eindringenden Dialektik auf; die von ihnen zuerst als besondere Wissenschaft gepflegte Ethik setzte an die Stelle positiver Gesetze, welche, durch die doppelte Macht der Religion und Gewohnheit geheiligt und durch die Staatsgewalten getragen, für ein unverletzliches, der Reflexion entzogenes Gebiet galten, das Princip der freien Selbstbestimmung des Menschen nach Gesetzen, die ihren Grund in seiner eigenen Natur haben; ihre politischen Systeme wiesen auf die Idee und den Zweck des Staates, ihre Erkenntnißtheorie auf die Entstehung und die Gesetze des Denkens, ihre Kunstlehren auf das innere Wesen der Schönheit hin. Mit Hegel [a]) kann man die Sophisten als Begründer und Träger jener höhern Bildung bezeichnen, die überall nach den Gründen und der Berechtigung des Bestehenden fragt und neue Principien nach neuen Gesichtspunkten aufstellt; nur muß man hinzufügen, daß eine solche Bildung noch keine gereifte und gediegene, sondern eine werdende, unreif gährende war; in einem Zustande der vollendeten, harmonischen Ausbildung aller Wissenschaften und Künste, aller Anlagen und Kräfte der menschlichen Natur, die freilich wol immer ein Ideal bleiben wird, würde die Sophistik keinen Platz mehr finden. Sie erscheint somit theils als Vorläuferin und Anbahnerin, theils als Ausartung der echten Philosophie, und man kann sagen, daß jedes bedeutendere philosophische System immer eine Schar von Sophisten zu Vorläufern oder Nachtretern haben muß, die weil ihnen Wahrheitssinn oder die geistige Tiefe fehlt, die zur Auffassung einer Totalität von Erkenntnissen befähigt, aus wahren Principien die verderblichsten Irrthümer ableiten.

Ganz unleugbar trug namentlich auch die Lehre und Lehrweise des Sokrates ein sophistisches Element in sich; denn um

seine Zuhörer zum Bewußtsein über sich selbst und das Wesen des menschlichen Geistes zu führen und sie an ein Denken nach allgemeinen Begriffen zu gewöhnen, mußte er seine belehrenden Gespräche mit Streit und Zweifel beginnen. Er bekämpfte Alles, was bis dahin für Wahrheit galt, insofern es nicht in den Zwecken und Bedürfnissen, sowie in den Anlagen und Trieben der menschlichen Natur seine Berechtigung nachweisen konnte, und indem er Alle, die sich mit ihm unterredeten, von der Nichtigkeit ihres bisherigen Strebens und Wissens zu überzeugen suchte, verwirrte er die schwächern Gemüther und versetzte auch die stärkern auf einige Zeit in jenen peinlichen Zustand des zweifelnden Schwankens, wie ihn Platon in einigen seiner frühern Dialoge, ohne Zweifel aus eigener Erfahrung, so lebendig schildert. Grade diese Verwirrung des Bewußtseins ungeübter Denker durch kunstgerechten Streit und systematischen Widerspruch gegen Alles, was bis dahin der Gegenstand eines zweifellosen Glaubens gewesen war, bildete auch, wie Platon ausdrücklich in unserm Dialoge bemerkt[4a]), ein Hauptkennzeichen der Sophistik, das aber, wie er sogleich hinzufügt, auch zu ihren Berührungspunkten mit der wahren Philosophie gehörte. Es war daher nicht eben zu verwundern, wenn die demokratische Reactionspartei zu Athen mit ihrem Verdammungsurtheil gegen Sokrates in ihm das Haupt und den Mittelpunkt der gesammten Sophistik getroffen zu haben meinte. Denn daß er seine scheinbar sophistische Kunst des Gespräches nicht um ihrer selbst willen, als ein eitles und zweckloses Spiel, trieb, daß seine Lehrweise allein auf Erhöhung und Belebung der geistigen Kraft berechnet war und durch Zweifel zur Wahrheit, durch Streit und Verwirrung zur Gewißheit und Klarheit führte, das entging diesen oberflächlichen Beurtheilern, die, selbst von der Sophistik angesteckt, den Schein für das Wesen nahmen.

Platon sah ein, daß einer durchgreifenden Unterscheidung der Sophistik von der Philosophie eine tiefer eindringende Betrachtung und Würdigung der frühern philosophischen Systeme vorangehen müsse, um die in jedem einzelnen derselben liegenden, sophistischen Elemente von seinem wahren und echten Gehalte streng und scharf sondern zu können. Eine solche kritische

Betrachtung der Anfänge des auf Principien gebauten Denkens bei den Griechen, gleichsam die ersten, genialen Umrisse einer kritischen Geschichte der Philosophie, finden wir in unserm Dialog. Hier tritt nun zunächst ein bedeutender Unterschied zwischen der Sophistik und der Philosophie hervor; diese geht überall von klar erkannten, festen Principien und allgemeinen Begriffen aus und legt an die Beurtheilung der einzelnen Erscheinungen in der Natur und dem Menschengeiste den Maßstab solcher Principien und Grundbegriffe; jene dagegen begründet ihre unstet herumschweifenden Reflexionen auf willkürliche Voraussetzungen, auf schwankende Meinungen und Vorstellungen; sie ergreift also statt der Wahrheit ein Scheinbild derselben und nimmt, wie Platon es kurz und bündig ausdrückt, Nichtseiendes für Seiendes. Der Philosoph hat in dem Reiche des Seins und der Wahrheit, in der Sphäre der allgemeinen Begriffe seine Heimat, während der Sophist in den Gebieten des Nichtseins und der Täuschung, des Wahns und der einseitigen Verstandesreflexion umherirrt. Aber abgesehen davon, daß diese Erklärung noch zu weit war und deshalb nicht das eigenthümlichste Wesen der Sophistik ausdrückte, so konnte er bei derselben auf die Zustimmung der bedeutendsten Philosophen seiner Zeit, selbst solcher, die im Übrigen von Niemandem zu den Sophisten gezählt wurden, durchaus nicht rechnen. Denn er ging dabei von einer Voraussetzung aus, die man ihm von den verschiedensten Seiten her streitig machte, von der Annahme eines wirklichen Gegensatzes zwischen Meinen und Wissen, sowie zwischen der Erscheinung und dem Wesen der Dinge. Auf der einen Seite nämlich leugneten Sensualisten, wie Protagoras und Aristippos mit ihrem Anhange, jeden Unterschied zwischen den auf sinnliche Wahrnehmung gegründeten Vorstellungen und einer höhern Erkenntniß, weil sie überhaupt nur die Wahrnehmung als Erkenntnißquelle annahmen und in ihr das einzige Mittel eines sichern und untrüglichen Wissens fanden, die Möglichkeit eines Irrthums und falschen Urtheils aber so wenig anerkannten, als sie von allgemeinen Begriffen und Ideen etwas wissen wollten. Diese Ansicht hatte Platon schon im Menon und Theätetos so gründlich bekämpft, daß er sie ein für allemal für abgethan halten konnte [1b]). Aber

schwerer war ein anderer, von der eleatischen Schule und ihren Sprößlingen ausgehender Widerspruch zurückzuweisen. Parmenides verstand unter dem Sein ein absolutes, Gegensatz und Vielheit, Veränderung und Bewegung völlig ausschließendes Wesen, unter dem Nichtsein das wesenlose, völlig unerkennbare und unbestimmbare Nichts, über welches auch nur reflectiren und reden zu wollen ein ebenso bedenkliches als vergebliches Bemühen sei [5]). Nothwendig mußte nun eine Lehre, die alle Relativität und Bedingtheit des Seins aufhob, entweder zu dem Skepticismus des Gorgias führen, der an der Erkennbarkeit, ja an der Realität des Seins selbst zweifelte, oder sie fiel in ihren letzten Consequenzen mit der Lehre des Protagoras zusammen, indem sie ein einzelnes, beschränktes Sein nicht nur für unwirklich, sondern auch für undenkbar erklärte, dagegen bei den Bestimmungen des absoluten Seins, als des allein Denkbaren, jede Möglichkeit einer Täuschung bestritt. Wir sahen, wie Euthydemos und Dionysodoros diese Folgerung wirklich aus den Lehrsätzen des Eleatismus zogen, um so gewissermaßen diese Lehre mit der des Protagoras zu vermitteln. In denselben Irrthum verfielen auch die Megariker; denn indem sie statt des Einen Seins des Parmenides zwar eine Mehrheit abstracter, blos dem Namen nach verschiedener Ideen aufstellten, dabei aber ebenfalls einen Zusammenhang dieser absoluten Ideen mit den Erscheinungen nicht anerkannten, vielmehr, gleich den Eleaten, die Realität der Erscheinungswelt und überhaupt aller Relativität bestritten, ließen auch sie zwischen dem Sein und Nichtsein einen absoluten Gegensatz bestehen, womit dann wiederum die Annahme von einzelnen, in der Welt der Erscheinungen vorkommenden Offenbarungen und Abbildern der Ideen, also auch des Irrthums und der Täuschung, die ja nach Platon's Ansicht eben auf einer Verwechselung des Wesens mit seinem Bilde beruht, unvereinbar war. Um so weniger aber durften sie die Möglichkeit eines Irrthums im Denken und Reden anerkennen, da sie nicht blos die Verknüpfungsfähigkeit voneinander verschiedener Begriffe, sondern im Grunde alle wirkliche Verschiedenheit der allgemeinen Begriffe untereinander bestritten und somit nur analytische oder identische, keine synthetischen Urtheile gelten ließen, bei denen doch allein ein Irrthum möglich ist; sie hoben also

selbst die Möglichkeit des Bildens falscher Urtheile auf[6]). Auf diesem Wege begegneten sie sich mit dem Antisthenes, der überhaupt keine Verbindung eines Subjectes mit einem Prädicate, mithin auch keine Definition für möglich hielt und das für jeden Begriff in der Sprache einmal gegebene Wort nicht blos für eine erschöpfende Bezeichnung, sondern auch für die einzig mögliche Bestimmung desselben ansah[7]). Während er so mit den Megarikern in der Aufhebung der synthetischen Urtheile übereinstimmte, traf er andererseits mit dem Protagoras auch in der Behauptung zusammen, daß es keine falschen Urtheile gebe, weil er eben gar keine Verknüpfung verschiedener Begriffe, die dem Irrthum Raum geben könnte, zuließ. Im Gegensatze zu so einseitigen und einem wirklichen Fortschritte der Philosophie hinderlichen Behauptungen stellt nun Platon, auf dem von Sokrates gebahnten Wege fortgehend, einerseits die Realität der Einzelgegenstände und ihrer Unterordnung unter ebenso reale Gattungs- und Artbegriffe, andererseits die Relativität aller von den frühern Philosophen aufgestellten allgemeinen Begriffe auf, wovon er selbst die des Seins und Nichtseins nicht ausnimmt, weist die vielfachen Wechselbeziehungen solcher Begriffe und die Möglichkeit, sie zu synthetischen Urtheilen zu verknüpfen, nach und findet so die Elemente einer auf Dialektik gebauten Philosophie, die seitdem für alle Zeiten sich als unbestreitbare Grundsätze und Grundvoraussetzungen behauptet haben. Erst dieser Beweis der Relativität und Verknüpfungsfähigkeit der allgemeinen Verstandesbegriffe, (die nicht mit den Ideen zu verwechseln sind) wie er in unserm Dialog geführt wird, gab ihm das Recht, der Sophistik den Schein, also das Nichtsein, als ihre eigentliche Sphäre anzuweisen; denn nur dann, wenn man Sein und Nichtsein, Wesen und Schein nicht mehr für absolute, unvereinbare Gegensätze hält, kann überhaupt das Nichtsein, wie der Schein Gegenstand des Denkens und einer gemeinschaftlichen Erörterung werden. So drang nun Platon endlich bis zu dem eigentlichen Mittelpunkte der Sophistik vor und fand die wahre Quelle auf, aus welcher sie damals, wie zu allen Zeiten, entsprang. Denn überall, wo beschränktere Köpfe gewissen allgemeinen Begriffen und Kategorien, welche der denkende Verstand als maßgebend für seine

Reflexionen aufstellt, einen absoluten Werth beilegen und den Verstand über die Vernunft, den Begriff über die Idee, das todte Wort und die Formel über den Begriff erheben, analytische und synthetische Urtheile miteinander verwechseln und mit misverstandenen Begriffen und Worten ein willkürliches Spiel treiben, da waltet Sophistik, und in den jeder Philosophie eigenthümlichen Grundbegriffen liegt auch sogleich ein Keim mannichfacher sophistischer Richtungen, auf welche immer nur Der verfällt, der ein von einer Idee durchdrungenes System nicht in seiner Totalität und seinem organischen Zusammenhange aufzufassen vermag. Wie nun die verschiedenen Entwickelungen unserer neuern Philosophie von Kant bis Hegel ohne ihre Schuld eine ganze Schar solcher Sophisten hervorgerufen haben, so knüpften sich ähnliche Irrthümer, deren letzter Grund immer die Verwechselung relativer Begriffe und absoluter Ideen war, an die Systeme der ältern griechischen Philosophie, und diese Irrthümer sind es, deren Nichtigkeit und Verkehrtheit Platon im Sophisten nachweist und denen er die wahre, von Vernunftideen getragene Dialektik gegenüberstellt. Allerdings wird dieser Grundcharakter aller Sophistik in den verschiedenen Beschreibungen des Sophisten, die im Dialoge vorkommen und sich meistens nur an die äußere Erscheinung halten, nicht ausdrücklich hervorgehoben; überdies könnte man gegen diese Auffassung einwenden, daß er weder die Megariker, noch den Antisthenes, am wenigsten aber die von ihm so hochgeschätzten Eleaten als Sophisten bezeichnet, vielmehr sie hier, wie überall, sehr bestimmt von diesen unterscheidet. Gewiß müssen wir zugeben, daß er nie bloße Theoretiker Sophisten nennt, auch wenn sie, wie etwa die Materialisten und die Anhänger der Atomenlehre, die bedenklichsten Irrthümer durch ihre Lehren verbreiteten, sondern immer die Geltendmachung solcher Irrthümer im gesellschaftlichen und staatlichen Leben durch die Mittel der Redekunst und eines nicht im engen Kreise der Schule abgeschlossenen, vielmehr jedem für Geld zugänglichen Unterrichts als ein wesentliches Moment des Sophistenthums ansieht. Aber wenn man nicht, wie die meisten Erklärer unsers Dialogs es thun und damit gewiß Platon's Absicht unrichtig deuten, die Darstellung des Sophisten als ein bloßes

Beiwerk und Beispiel zu der Lehre von der Relativität und Gemeinschaft der Begriffe ansehen will, so wird man nicht verkennen, daß er diese Lehre eben darum in eine so genaue Verbindung mit jener Schilderung bringt, weil er in ihr das wirksamste Gegengift gegen alle Sophistik erkannte. Doch wußte er dabei die Person wohl von der Sache zu unterscheiden, und indem er das tiefere philosophische Streben der Eleaten und Megariker anerkannte[5a]), konnte und mußte er, unbeschadet dieser Anerkennung einzelner ihrer Sätze, andere von ihnen aufgestellte doch in eine Reihe mit denen gewisser Sophisten stellen. Mit der Aufdeckung dieser falschen Principien, oder vielmehr der Principlosigkeit der Sophistik, verbindet er nun zugleich die ersten Umrisse der wahren Methode des Philosophirens, der echten Dialektik, und weist so schon im voraus auf die spätern Dialoge hin, in welchen sich uns, an der Hand dieser Dialektik, immer reinere und höhere Wahrheiten erschließen werden.

Mögen wir nun auf die Wahl der Personen und die ganze Darstellung und Einkleidung des Dialogs, oder auf die Verhältnisse seiner Theile zueinander und die merkwürdig künstliche Verschlingung seiner Gedankenreihen sehen, so finden wir in demselben in allen diesen Beziehungen einen ganz eigenthümlichen und neuen Charakter, durch den er sich, gleich seiner Fortsetzung, dem Staatsmann, von allen frühern und den meisten spätern Gesprächen unterscheidet. Eine nähere Betrachtung dieser Eigenthümlichkeiten wird uns zeigen, daß sie alle in dem Hauptzwecke des Dialogs, wie wir ihn vorher zu bestimmen versuchten, ihre Erklärung und Begründung finden und daß Platon's gewohnte Meisterschaft, mit welcher er überall den am besten zu dem Zwecke seiner Gespräche und ihrer Grundidee stimmenden Ton und Ausdruck zu treffen weiß und alle Theile zur Darstellung dieser Idee harmonisch zusammenwirken läßt, sich auch hier nicht verleugnet.

Ganz neu und ungewöhnlich ist zunächst schon das Zurücktreten des Sokrates und die Übertragung der Hauptrolle an den Eleaten. Allerdings trat in ähnlicher Weise schon Parmenides in dem nach ihm benannten Dialoge in den Vordergrund, aber neben ihm erschien doch auch der jugendliche Sokrates noch bedeutend genug und übte einen wesentlichen Einfluß

auf den ganzen Gang der Unterredung. Noch auffallender aber ist es, daß Platon uns hier, ganz gegen seine sonstige Weise, in der Person jenes Eleaten keine bestimmte, sondern eine ungenannte, also ideale und ganz allgemein gehaltene Persönlichkeit, gleichsam einen Gattungsbegriff statt eines Individuums vorführt. In beiden Beziehungen finden wir erst in den spätesten Dialogen Ähnliches wieder. Denn im Timäos und Kritias tritt Sokrates ebenfalls, nachdem er, wie hier, die Unterredung in Gang gebracht hat, ganz gegen die genannten Hauptpersonen zurück und in den Gesetzen, wo er überhaupt nicht mehr vorkommt, ist die Hauptrolle des Gesprächs einem ungenannten Fremden aus Athen zugetheilt. Was konnte nun wol unsern Platon zu dieser Neuerung bewegen? Zunächst gewiß der durch den Hauptzweck des Dialogs bedingte, streng dialektische Charakter desselben. Eine blos auf Dialektik abzielende Auseinandersetzung und eine Bekämpfung der frühern Systeme aus dem rein dialektischen Standpunkte wäre im Munde des Sokrates ebenso unpassend gewesen, wie der Vortrag jener pythagorisirenden Naturphilosophie im Timäos, da derselbe in seinen Unterredungen immer nur das ethische Moment der Philosophie hervorhob. Diesen Charakter der sokratischen Gespräche hat Platon auch da, wo er ihm die eigenen, weit über den Standpunkt seines Lehrers hinausgehenden Ideen in den Mund legt, immer festgehalten; überall, wo Sokrates Hauptunterredner ist, knüpfen sich ethische Beziehungen an die dialektischen und metaphysischen Erörterungen, sodaß als deren letzter Zweck immer die Entwickelung irgend einer bedeutenden ethischen Wahrheit erscheint. Hierzu kam noch ein anderer Gesichtspunkt. Er glaubte, wie wir schon im Parmenides sahen, den Eleatismus in ganz anderer Weise bekämpfen zu müssen, als die damals meistens von Sophisten vertretene herakleitische Richtung; denn er verwarf die Lehre der Eleaten nicht schlechthin, wie die des Protagoras, sondern nur ihre unbedingte Anwendung auf die einzelnen Gebiete des Wissens, ohne vorhergegangene dialektische Prüfung und Berichtigung ihrer Grundbegriffe. Deshalb glaubte er diese Philosophie mehr entwickeln und aus ihren eigenen Principien weiter bilden, als widerlegen und bekämpfen zu müssen, wie ja überhaupt die beste Widerlegung einer von nur be-

schränkt richtigen Principien ausgehenden Philosophie ihre Fortbildung ist. Eine Widerlegung dieser Art konnte aber füglich nur von einem Eleaten versucht werden; daher ließ Platon schon im Parmenides diesen Philosophen selbst auftreten und die in seiner Lehre, sobald man sie auf die Spitze treibt, die Begriffe des Einen und des Seins und Nichtseins absolut, statt relativ, faßt und so ihre Gemeinschaft und gegenseitige Beziehung aufhebt, hervortretenden Widersprüche entwickeln, zugleich aber auch eine richtigere Auffassung jener Begriffe andeuten; daher läßt er auch hier, um mich eines oft gebrauchten Bildes zu bedienen, den Diamanten der eleatischen Weisheit durch den Diamantenstaub eines Eleaten schleifen, der die Grundprincipien jener Schule zwar nicht bestreitet, in ihrer Entwickelung und Anwendung aber einen von den Megarikern völlig verschiedenen Weg geht und die Vermittelung derselben mit den ganz entgegengesetzten des Herakleitos aus einem höhern Princip vorbereitet. Es ist aber nicht etwa ein Megariker, wie Manche meinen, den er uns hier in der Person des Eleaten vorstellt, sondern recht scharf betont er grade, daß derselbe noch der alten Schule des Parmenides und Zenon angehöre, und läßt ihn ebenso entschieden gegen die Megariker, wie gegen die ihnen entgegengesetzten Richtungen in Ernst und Scherz polemisiren, wodurch er klar genug andeutet, daß er die megarische oder neueleatische Philosophie nicht für die rechte, dem Geiste des Parmenides entsprechende Fortbildung des Eleatismus halten könne. Aber nur eine namenlose, ideale Persönlichkeit konnte Platon als Vertreterin jenes echten, alten Eleatismus und als Trägerin seiner eigenen Ansichten einführen, da er den Parmenides [5b]), den er überdies schon früher zur Hauptperson eines Dialogs gemacht hatte, doch nicht so entschieden gegen sich selbst durfte auftreten lassen, wie es hier sein Schüler, bei aller Verehrung gegen den großen Lehrer, zu thun wagt, Zenon aber die Lehre des Parmenides weder fortbildete, noch überhaupt durch Aufstellung neuer, bedeutender Wahrheiten bereicherte. Andere Eleaten von Bedeutung aber gab es nicht, vielmehr verschmolz diese Richtung später ganz mit der megarischen. So vertritt also der Eleat nicht den wirklichen, sondern den idealen, vollkommen entwickelten und durch platonische Gedanken ergänzten, auch in der

Dialektik und der Weise der Gesprächsführung weit über die dürftigen Anfänge des Zenon, wie wir sie im Parmenides nachgebildet sahen, hinausgeführten Eleatismus.

Eine andere Eigenthümlichkeit unsers Dialogs, sowie des Staatsmannes, ist die Trockenheit und Farblosigkeit seines Styls und der Mangel des dramatisch-mimischen Elementes, wozu nicht allein eine anschauliche Schilderung der Örtlichkeit und der redenden oder stummen Personen, sowie eine fein durchgeführte, sowol in den Reden als in Bewegungen, Geberden und andern Beziehungen hervortretende Charakteristik der Hauptpersonen, sondern namentlich auch eine stufenweis fortschreitende, sich mehr und mehr verwickelnde und endlich entweder lösende oder auch ohne Lösung abbrechende Handlung, an welcher die einzelnen Personen nach Maßgabe ihrer Bedeutsamkeit Theil nehmen, und die Darstellung eines anmuthigen Wechsels lebendig erregter Gefühle gehört.

Nicht einmal der Ort der Unterredung ist angegeben; zwar mag der Leser, da der Sophist sich als eine Fortsetzung des Theätetos ankündigt, sich immerhin die Zusammenkunft unserer Philosophen und ihrer Schüler und Freunde in derselben Ringschule vor sich gehend denken, in welcher jenes frühere Gespräch stattfindet; aber eine Andeutung darüber, wie sie sonst nicht leicht bei Platon fehlt, suchen wir hier vergebens, sowie er es auch nicht mehr nöthig findet, das spätere Gespräch, gleich dem frühern, durch eine kurze Einleitung auf eine unmittelbare Mittheilung des Sokrates zurückzuführen. Ebenso wenig wird auf geschichtliche Verhältnisse oder auch auf nähere Beziehungen der einzelnen Personen untereinander hingewiesen, außer daß der Eleat als ein Bekannter des Theodoros und Theätetos erscheint, und ohne alle Abschweifungen, sei es in längern Reden, sei es in eingeflochtenen Lehrdichtungen, besteht die ganze Unterredung bald in weit ausgesponnenen, ermüdenden Classificationen und Distinctionen, bald in abstracten, dialektischen Erörterungen. Von lebendiger Charakteristik zeigen sich schon deshalb nur geringe Spuren, weil die beiden ausgeprägtesten Persönlichkeiten, Sokrates und Theodoros, fast gar keinen Theil an dem Gespräche nehmen, während dagegen der ideale und eben darum ziemlich farblos gehaltene Fremde in den Vordergrund tritt und

auch dem Bilde des herrlichen Jünglings Theätetos die frühere Lebendigkeit und Farbenfrische fehlt. Noch weniger finden wir hier jene an das Drama erinnernde Mannichfaltigkeit überraschender Wendungen und rasch wechselnder Stimmungen und Ansichten, jene mit wachsender Kraft und Klarheit bald ruhig fortschreitende, bald im heftigen Kampfe sich Bahn brechende, fein abgestufte Durchführung der Grundidee, jene Fülle und Anmuth des Ausdrucks, welche so manche andere Dialoge zu so vollendeten Kunstwerken erhebt. Die Gesprächsform selbst erscheint hier, wie später im Timäos, fast als ein gleichgültiges Bei- und Nebenwerk, meist ohne dramatisches Leben, als eine Form, deren Nothwendigkeit weniger klar hervortritt als in den belebtern Dialogen. Auch die Sprache ist ungewöhnlich abstract und farblos, so sehr auch ihre Schärfe und oft epigrammatisch zugespitzte Feinheit der feinen Dialektik der Gedanken entspricht; bald kurz bis zur Dunkelheit, bald wieder übermäßig gedehnt und schleppend, an ungewöhnlichen Verschränkungen und Verschlingungen der Perioden und harten Wortstellungen reich, scheint sie ein Ringen des tief forschenden Geistes mit der Form zu verrathen und entbehrt des schönen Gleichmaßes, das uns anderwärts so angenehm berührt; sie bildet fast schon einen Übergang von Platon's kunstvoll zwischen poetischem und streng wissenschaftlichem Ausdruck schwebender Prosa zu der schmucklosen Schärfe und Einfachheit des Aristoteles. Am meisten aber befremden auf den ersten Anblick jene weit ausgesponnenen Classificationen und endlosen Theilungen, die alle das Wesen des Sophisten zu erklären bezwecken und dabei doch meistens nicht zum Ziele führen, sowie die für die Bezeichnung jener Arten und Unterarten oft neu und seltsam gebildeten Ausdrücke. Für den Ernst zu spielend und kleinlich, erscheinen sie für den Scherz wieder zu trocken und pedantisch. Sie ganz ernstlich zu nehmen, verbietet uns der leichte, spöttische Ton, in dem sie gehalten sind, sowie der Umstand, daß durch alle diese mühsame Begriffsspaltung für die eigentliche Wesensbestimmung der Sophistik sehr wenig erreicht wird; wollte man aber nichts als Scherz und Spott in ihnen finden, so drängt sich sogleich die Frage auf, wer denn eigentlich hier verspottet werden solle. Denn schwerlich sind jene Distinctionen, wie Stallbaum annimmt, der Methode der Me-

gariker nachgebildet, bei denen, soviel wir wissen, das Theilen und Classificiren nicht üblich war und sich gar nicht einmal mit ihren Grundprincipien vertrug, da jene Spaltung der Gattungsbegriffe in Arten und Unterarten nach specifischen Merkmalen die von den Megarikern verworfene Bildung synthetischer Urtheile voraussetzt [9]). Vielmehr war gerade diese Zusammenfassung des Einzelnen zu allgemeinen Begriffen und die Auflösung derselben in eine Menge von Artbegriffen ein wesentliches Moment der sokratisch-platonischen Dialektik, und so wenig man, mit Schleiermacher, in diesen Theilungen eine ernstlich gemeinte Vertheidigung früherer ähnlicher, aber ungünstig aufgenommener Versuche Platon's wird erblicken wollen, so wenig dürften die Meisten zu der Annahme geneigt sein, daß unser Philosoph sich selbst und einzelne Fehlgriffe seiner Methode durch eine lächerliche Übertreibung derselben humoristisch habe preisgeben wollen.

So sehr nun auch diese Eigenthümlichkeiten des Dialogs schon manchem Leser aufgefallen sind und manchen zu dem Urtheil verleitet haben mögen, der große Meister des philosophischen Kunststyls sei hier einmal hinter seiner sonstigen formalen Vollendung zurückgeblieben, so hat sich doch nur Socher, der ja auch den Parmenides und Staatsmann dem Platon abzusprechen wagt, dadurch zu einem Zweifel an der Echtheit des Gesprächs verleiten lassen, ein Urtheil, das so vereinzelt dasteht und so sehr theils auf Misverständnissen, theils auf ganz subjectiven Ansichten beruht, daß es einer ernstlichen Widerlegung für aufmerksame Leser des Platon nicht bedarf. Denn bei einer wiederholten, nähern Betrachtung des Dialogs tritt uns nicht nur in seinem Hauptinhalte der mächtige, durch neue, große Wahrheiten die Philosophie in vollere Bahnen leitende Geist Platon's in seiner ganzen Tiefe entgegen, sondern wir finden auch alle jene Eigenheiten der Form mit der feinsten Berechnung dem Grundgedanken und Grundton des Ganzen angepaßt. Die Schilderung des echten Dialektikers im Gegensatze zum Sophisten und die Unterscheidung der echten und falschen Dialektik schloß allerdings von vorn herein eine belebtere und dramatischere Darstellung aus und bedingte nothwendig ein Vorwalten des strengern, einfachern Styls, der auch in Platon's

mündlichen Vorträgen und überhaupt in Dem, was man seine esoterische Lehrweise genannt hat, wird vorgeherrscht haben. Innerhalb dieser engern Grenzen aber fehlt es dem Dialog weder an einem mäßigen, seinem Zwecke angemessenen Schmucke, noch an einer gewissen Mannichfaltigkeit und Belebtheit der Form. Der durchaus dialektische Charakter des Gesprächs führt uns auf eine Höhe der Betrachtung, wo dem Auge gleichsam die einzelnen Gegenstände entschwinden und nur noch das Allgemeine in großen Umrissen hervortritt. Deshalb ist die Charakterzeichnung der Personen allerdings skizzenhaft und sehr allgemein gehalten; aber auch in der Skizze treten scharfe und bedeutsame Züge hervor. Der ebenso bescheidene als tiefe, dabei von allem Autoritätsglauben freie eleatische Denker, der, unberührt von der nach Spitzfindigkeiten und Paradoxien haschenden Streitsucht, die man seiner und der verwandten megarischen Schule nicht mit Unrecht zum Vorwurf machte, neidlos sich dem Wunsche des Sokrates fügt und mit milder Besonnenheit seine schwierigen Erörterungen sicher zum Ziele führt, erinnert an die erhabene Gestalt seines Lehrers Parmenides und an die des Sokrates, wie er namentlich in den spätern, mehr ruhig belehrenden, als heftig die Gegner bekämpfenden Gesprächen erscheint. Wie dem Parmenides, ist auch ihm nichts so geringfügig, um es nicht in den Kreis seiner Betrachtung mit aufzunehmen [10]); von allen frühern Systemen unbefriedigt, urtheilt er, als echter Kritiker, mit weitem und freiem Überblick über ihre Principien und durchschaut mit Scharfblick auch die Schwächen und Lücken seiner eigenen Schule; dem Materialismus setzt er schneidende, spöttische Ironie entgegen, während er über die verschiedenen naturphilosophischen Lehren, sowie über die Eleaten und Megariker, mit feinem Humor und doch mit milder Anerkennung urtheilt. Kühn und mit selbständiger Kraft zu neuen Gedankenwelten vordringend, ist er das Muster, nicht nur eines echten Dialektikers, sondern auch eines völlig unbefangenen, einzig und allein nach Wahrheit strebenden Forschers und so in allen Beziehungen das Gegentheil eines Sophisten. Kaum dürfte verkannt werden, daß in diesem Bilde eines Philosophen, der zwar noch nicht zum Ziele gelangt ist und noch mit männlicher Kraft nach größerer Klarheit und Festigkeit des Wissens

strebt, aber in der Dialektik bereits den Schlüssel der wahren Philosophie gefunden hat, Züge aus Platon's eigenem Seelenleben hervortreten, wie er damals, vertraut mit der strengern Lehrweise der Eleaten und Megariker, Vieles von Dem, was er früher zu wissen glaubte, als Täuschung oder Phantasiegebilde erkannte und nun an der Hand der Dialektik nach einem Principe forschte, in welchem das Wahre aller frühern, vom Sokrates zu rasch verworfenen Systeme, nach Ausgleichung ihrer schroffesten Gegensätze, auf einer höhern Stufe, zu lebensvoller Einheit verknüpft, wieder erscheinen sollte. Des trefflichen Theätetos aber mögen wir uns hier nicht minder, wie in dem frühern Dialoge, erfreuen, wenn auch sein Bild allgemeiner gehalten und weniger individuell gezeichnet ist, als dort. Die liebenswürdige Bescheidenheit, verbunden mit der frischesten Empfänglichkeit für Wahrheit und strengere Wissenschaft, die ihn dort als ein Vorbild aller Jünger höherer Weisheit erschienen ließ, leuchtet auch hier überall hervor. Schwerlich wird man für eine rein und harmonisch gestimmte Jünglingsseele einbezeichnenderes Lob finden, als jenes Wort unseres Eleaten, dem Theätetos brauche man die von so Vielen bestrittene Wahrheit, Alles sei durch Gottes Willen geworden, nicht erst zu beweisen, da ihn seine treffliche Natur ganz von selbst und ohne Belehrung zu dieser Erkenntniß hinziehe. Aber auch Sokrates und Theodoros, so unbedeutend ihre Betheiligung an der Unterredung ist, erscheinen für den Zweck des Gesprächs durchaus nicht bedeutungslos. Darin, daß jener gründliche Mathematiker dem Sokrates hier den Eleaten, wie Tags zuvor den Theätetos, zuführt, liegt eine ehrende Anerkennung, daß er nicht nur als Lehrer den Geist seiner Zuhörer zu wecken und trefflich zu bilden wußte, sondern daß er auch von den bedeutendsten Denkern seiner Zeit als Freund geliebt und geehrt wurde; doch durfte ihm bei der Unterredung keine mitthätige Rolle zugemuthet werden, da dem wackern Manne, der froh ist, sich aus den unwirthbaren Abstractionen der Philosophie in den sichern Hafen der Mathematik gerettet zu haben und daher den viel populärern Erörterungen des Sokrates nur mit Mühe folgt, die Dialektik unsers Dialogs zu hoch und zu fein gewesen wäre. Dagegen erscheint Sokrates, indem er die wichtige Frage nach dem

Unterſchiede des Philoſophen vom Sophiſten und Staatsmanne aufwirft, als Anreger und Urheber des ganzen Geſprächs, das er, ganz ſeiner ſonſtigen Weiſe gemäß, mit einem feinen Spotte auf die wiſſensſtolzen Männer einleitet, die, gleich Göttern auf das Treiben der Menſchen vornehm herabblickend, bald Sophiſten, bald Staatsmänner, bald auch Philoſophen genannt werden. Offenbar gilt dieſer Spott nicht blos den eigentlichen Sophiſten, ſondern auch, wie der ganze Dialog, den ihnen verwandten, ſtreitſüchtigen und hochmüthig ſich gegen das wirkliche Leben abſchließenden Dialektikern der megariſchen Schule [11]). Wäre die in jenen Worten angekündigte Trilogie vollſtändig durchgeführt, ſo würde vielleicht in dem letzten Gliede derſelben, das die Schilderung des Philoſophen enthalten ſollte, die Hauptrolle wieder dem Sokrates zugefallen ſein, die derſelbe hier mit Recht einem in der Schule der Dialektik herangebildeten Manne überläßt.

Dem Charakter des Eleaten iſt nun auch der Ton und die Sprache des Dialogs trefflich angepaßt. Derſelbe durfte nicht in jener gemüthlich ironiſchen, an volksthümlichen Wendungen und Gleichniſſen reichen, durch ſinnvolle Dichtungen verſchönerten und in häufigen Abſchweifungen ſich behaglich ergehenden Weiſe reden, wie Platon ſeinen Sokrates, deſſen Geſprächston er idealiſirend und doch treu nachbildet, immer reden läßt; ſeine Sprache iſt die eines Dialektikers. Sie hat in ihrer ſchroffen Gedrungenheit und ſchneidenden Schärfe etwas Ätheriſches, Erhabenes, etwa wie die des Parmenides im zweiten Theil des nach ihm benannten Dialogs; dabei iſt ſie jedoch der Dialektik unſers Dialogs, die eine viel tiefere iſt, als die dort dem Parmenides beigelegte, vortrefflich angepaßt. Denn ſie bewegt ſich hier nicht mehr, wie dort, in kurzen, kettenförmig aneinander gereihten, an die Lehrweiſe des Zenon und der Megariker erinnernden Sätzen, ſondern, wie die Dialektik unſers Geſpräches ſchon die dem Platon eigene, nicht mehr die eleatiſch-megariſche iſt, ſo zeigt ſich in dem kunſtvollen, nicht ſelten in ſeinen labyrinthiſchen Verſchlingungen die ſinnreiche Verkettung der Gedanken abſpiegelnden Periodenbau [12]), ſowie in dem meiſt glücklichen Streben nach möglichſter Veranſchaulichung und Belebung der abſtracten Erörterungen [13])

durch mehr angedeutete, als ausgeführte, immer aber den innersten Kern des Gedankens bezeichnende Vergleichungen [14]) und treffend angewendete Sprüchwörter [15]) auch hier die eigenthümliche Art und Kunst unsers Platon. Mag nun immerhin ein strengerer Beurtheiler rügen, daß derselbe in jenen spielenden, fast zwecklosen Classificationen, mit ihren abenteuerlichen, in das Gebiet der Komik hinüberstreifenden Wortbildungen, seiner witzigen Laune hier ebenso, wie bei den Etymologien des Kratylos, an welche auch hier manches wunderliche Wortspiel anstreift [16]), allzu sehr den Zügel habe schießen lassen; so wird doch gewiß mancher Freund des Platon, der in jenem feinen Ineinanderspielen von Ernst und Scherz eine der eigenthümlichsten Schönheiten seiner Dialoge anerkennt, uns beistimmen, wenn wir den ernsten und streng philosophischen Inhalt des Gesprächs durch den heitern Rahmen, in den er gefaßt ist, auch hier mehr hervorgehoben als verdunkelt finden, zumal, da jene Distinctionen in der genauesten Beziehung zu der platonischen Dialektik stehen, wie sie hier zuerst uns nicht blos dargestellt, sondern auch genau beschrieben wird. Denn in diesen, auf dem Principe der Theilung nach Gattungen und Arten beruhenden Classificationen, die uns zum Begriffe des Sophisten verhelfen sollen, erblicken wir nichts als eine komisch parodirende Übertreibung der, ebenfalls von dem doppelten Grundgesetze der Theilung des Allgemeinen in seine besondern Arten und der Zusammenfassung des Einzelnen und Besondern zum Allgemeinen ausgehenden Dialektik Platon's. Hat er dabei, außer jener ihm eigenen anmuthigen Selbstironisirung, noch beiläufig einen Spott auf Andere beabsichtigt, so dürfen wir diesen, aus den vorher angeführten Gründen, gewiß nicht auf die Megariker, sondern etwa auf die um jene Zeit wol zuerst auftretenden, in den Schulen des Anaxagoras und Demokritos gebildeten, classificirenden Naturbeschreiber beziehen, deren später durch Aristoteles zur größten Meisterschaft ausgebildete Methode im Anfange, bei der Unsicherheit der Beobachtung und der Neuheit des ganzen Verfahrens, unvermeidlich zu lächerlichen Misgriffen in Sache und Ausdruck führen mußte. Beide Theile des Dialogs aber werden durch das von der Jagd hergenommene Bild miteinander eng verknüpft, das gleichsam den Faden bildet, an

welchem die ganze Erörterung ſich abſpinnt und das um ſo paſſender gewählt iſt, da es die äußerliche Ähnlichkeit der Sophiſtik mit der philoſophiſchen Dialektik treffend bezeichnet. Denn wie der Sophiſt zuerſt mit einem Fiſcher, dann mit einem Jäger verglichen wird, ſo macht wieder der Dialektiker Jagd auf den Sophiſten, um ihn und mit ihm die Grundbegriffe, in deren Verknüpfung eben der Unterſchied der wahren Dialektik von der ſophiſtiſchen beſteht, wie in einem Netze einzufangen. Zugleich gewinnt durch dieſes, in immer neuen Wendungen wiederkehrende Bild das ganze Geſpräch ein friſcheres Leben; den Erörterungen des Eleaten folgend, glauben wir in einem dicht verwachſenen Walde voll gaukelnder Scheinbilder und verwirrender Truggeſtalten umherzuirren, wo uns die erſehnte Beute wiederholt in demſelben Augenblicke entſchwindet, wo wir endlich auf der rechten Fährte zu ſein glaubten, bis es uns zuletzt gelingt, nachdem wir das Revier in die Kreuz und Quer durchſtreift haben, das von allen Seiten umſtellte Wild zu fangen. Aber außer der Beute hat uns unſere Arbeit noch einen andern, größern Gewinn gebracht; wir haben in der Mitte des Waldes eine freie lichte Höhe entdeckt, die uns nach allen Seiten hin einen unbeſchränkten Fernblick über das weite Gebiet der Philoſophie gewährt.

Die beiden ungleichartigen Theile, in welche der Dialog durch dieſe Verbindung eines ſtreng philoſophiſchen Kerns mit einer heitern, ſcherzenden Einfaſſung zerfällt, entſprechen durchaus dem Grundgedanken des Dialogs, der Schilderung des Gegenſatzes zwiſchen dem Sophiſten und Dialektiker, und erinnern an jene Zweitheilung, die wir faſt in allen platoniſchen Dialogen der erſten Periode wahrgenommen haben. Aber dieſes Grundgeſetz, welches den Bau unſers Dialogs beherrſcht, iſt hier in einer ganz neuen und eigenthümlichen Weiſe durchgeführt. Denn jene beiden Theile ſind nicht ſo einfach aneinander gereiht, daß einem erſten Theile, der die Aufſtellung und Widerlegung des Falſchen oder Unvollkommenen enthält, im zweiten eine Darſtellung des Wahren und Vollkommenern nachfolgt, ſondern die Beſchreibung der Dialektik ſteht, gleichſam als das Centrum, in der Mitte, während die am Anfange begonnene und erſt am Schluß wieder aufgenommene Schilderung

des Sophisten die Peripherie bildet. Wie die Schale den Kern von allen Seiten umschließt und Niemand diesen findet, wenn er nicht jene zuvor durchbrochen hat, so ist hier die heitere Beschreibung der Sophistenjagd die Hülle des philosophischen Gedankenkerns, mit welchem sie organisch verbunden und zusammengewachsen ist [17]), grade wie auch die echte Dialektik einer zuweilen sophistisch erscheinenden Form nicht entbehren kann, da sie, gleich der Sophistik, damit anfängt, auf die Unklarheit und Verworrenheit der noch nicht durch allgemeine Begriffe vermittelten Vorstellungen hinzuweisen, dieselben zu prüfen, zu sichten und zu sondern und Alles, wovon sich kein klarer Begriff gewinnen läßt, zu verwerfen und zu bekämpfen, mag es auch noch so feste Wurzeln im Glauben und der Gewohnheit der Meisten geschlagen haben. So stellen sich beide Theile als nothwendig zusammengehörige und nur äußerlich verschiedene Seiten derselben Grundidee dar, und eben in der unauflöslichen Durchdringung und Verschlingung beider besteht der kunstvolle Bau unsers Gesprächs, in welchem wir leicht fünf, durch feine Übergänge verbundene Abschnitte unterscheiden.

Sein Höhepunkt ist in der Mitte, bis zu welcher sich die Erörterungen des Eleaten in Ton und Gedanken allmälig in schönem Stufengange erheben, um sodann ebenso allmälig wieder abzusteigen. Der feine Spott des Sokrates im Eingange über die in so vielen Farben spielenden Weisheitslehrer seiner Zeit und seine daran geknüpfte Foderung, den Sophisten vom Philosophen zu unterscheiden, deutet schon, sowol die Hauptaufgabe des Dialogs, als seine beiden Seiten an. Der erste Abschnitt (Kap. 3—23) stellt nacheinander fünf auf dem Wege der specificirenden Eintheilung gewonnene Definitionen des Sophisten auf, bei denen dem aufmerksamen Beobachter ein stufenweises Aufsteigen vom Scherz zum Ernst nicht entgehen wird. Denn während die Vergleichungen des Sophisten mit einem Jäger und Handelsmann noch voll bittern Spottes sind und ganz an der äußern Erscheinung haften, rückt die dritte Erklärung, die ihn als einen gewinnsüchtigen Wortkämpfer darstellt, dem Wahren schon näher; worauf die vierte, in welcher ihm die Sphäre der Befreiung der Seele von der Unwissenheit, durch Widerlegung ihrer gedankenlosen Vorstellungen und durch das damit verbundene

Gefühl der Beſchämung und Verwirrung, angewieſen wird, uns dicht an die ſchmale Grenzlinie hinanführt, welche das Reich der Philoſophie von dem der Sophiſtik ſcheidet. Endlich ſtellt die fünfte Beſtimmung, welche die Kunſt des Sophiſten in Eine Reihe mit den nachahmenden, auf Illuſion berechneten Künſten ſetzt, ihn alſo auf das Gebiet des Scheins und Nichtſeins verweiſt und ſeine Beſtrebungen als Gaukeleien und Trugbilder erſcheinen läßt, den Gegenſatz zwiſchen ihm und dem Philoſophen, der ſich kurz vorher völlig zu verwiſchen ſchien, plötzlich wieder auf die höchſte Spitze und bereitet zugleich die wichtigſte Frage des Dialogs vor, ob es überhaupt ein Nichtſein gebe und ob Sein und Nichtſein wirklich, wie Parmenides und die Megariker annahmen, abſolute Gegenſätze ſeien. So wird die Frage nach dem Weſen des Sophiſten abgebrochen, ehe noch die letzte Claſſification vollſtändig durchgeführt iſt, und geht in die höhere und weiter greifende nach dem Weſen des Nichtſeins über. Mit dieſer Frage beſchäftigt ſich der zweite Abſchnitt (Kap. 24—32). Indem ſich aber bei der Erörterung derſelben bald ergibt, daß der Begriff des Seins ebenſo ſchwer zu beſtimmen ſei, als der des Nichtſeins, erhebt ſich die Betrachtung immer mehr zu einem höhern und freiern Standpunkte, von welchem aus ſie den Gegenſatz zwiſchen den verſchiedenen naturphiloſophiſchen Richtungen und dem Eleatismus einer Kritik zu unterwerfen wagt, wie ſie vor Platon noch Niemand unternommen hatte und unternehmen konnte. Denn dieſe Kritik haftet nicht an der Oberfläche und hält ſich nicht an Einzelnheiten, die nur Ausflüſſe des Princips ſind, ſondern greift die Principien ſelber an, und weiſt den weſentlichſten Mangel derſelben nach, der darin beſtand, daß beide Schulen von einem Grundbegriffe ausgingen, den ſie nur vorausſetzten, aber nicht verſtanden, noch weniger dialektiſch zu entwickeln vermochten, nämlich von dem Begriffe des Seins. Auf dieſe mehr negative Kritik folgt nun im dritten Abſchnitt (Kap. 33—39) eine dialektiſche Erörterung, welche uns im fernen Hintergrunde eine mögliche Vermittelung nicht nur des Gegenſatzes der Lehren des Herakleitos und Parmenides, ſondern auch des noch tiefern zwiſchen dem Materialismus und Idealismus ahnen läßt. In der That haben wir hier den Höhepunkt des Geſprächs erreicht

und somit den Schlüssel seines Verständnisses gefunden; erst in der Idee des ewigen, absoluten Geistes, die hier überall geheimnißvoll und doch so leicht erkennbar durchschimmert, ist der Begriff des allumfassenden, absoluten Seins vollständig erfüllt, der Gegensatz zwischen Bewegung und Ruhe, ja auch der zwischen Materie und Geist aufgehoben und das Räthsel unsers scheinbar dem Dualismus verfallenen Daseins gelöst. Wie nun die hier angeregten Gedanken uns einige ahnungsvolle Blicke in ein gegensatzloses, ewiges Sein und in das über der Welt des Streites und der Gegensätze erhabene, stille Reich der Ideen thun lassen und uns zu einer Höhe erheben, wo die Philosophie sich einer reinern Religion annähert, so steigert sich auch die Sprache dieses Abschnittes mehrmals zu einer die Grenzen der Poesie berührenden Gewalt und Erhabenheit. Denn so großartig am Anfange desselben die Vergleichung des im Wechselkampfe begriffenen, rohen Materialismus und abstracten Idealismus mit den sagenhaften Kämpfen der himmelstürmenden Giganten und der ätherischen, olympischen Götter durchgeführt ist, so erhaben ist am Schluß die Schilderung des im Lichtreiche der Idee und des göttlichen Lebens heimischen Philosophen im Gegensatze zu dem vom Dunkel des Nichtseins umhüllten Sophisten. Die vierte Gedankenreihe (Kap. 40—47) führt uns allmälig wieder abwärts, aber auf einem Wege, der noch immer reich an überraschenden Fernsichten ist. Nachdem uns ein kurzer Blick hinter den Vorhang vergönnt war, der die Sphäre des gegensatzlosen, absoluten Seins von dem Bereiche der Gegensätze und des bedingten Daseins trennt, wendet sich die Betrachtung der letztern wieder zu, die nun erst in ihrem rechten Lichte erscheint. Denn gegen die Ansicht der Eleaten und Megariker, die das bedingte Dasein als nichtigen, wesenlosen Schein verwarfen und nur ein absolutes Sein gelten ließen, den Begriff des Seins also ganz metaphysisch auffaßten, wird hier, wie im Parmenides, aber mit viel größerer Klarheit, der logische Begriff des Seins aufgestellt und nachgewiesen, daß dieser so wenig, als der ihm entgegengesetzte des Nichtseins, einen absoluten, sondern nur einen relativen Werth habe, womit auch jener absolute Gegensatz zwischen Sein und Nichtsein, der in der Lehre der Eleaten so verwirrend wirkte, ganz verschwindet

und zu einem relativen Unterſchied zweier ſich gegenſeitig bedingender und ergänzender und daher unzertrennlich miteinander verbundener Begriffe zuſammenſchmilzt. Dies bedeutende Ergebniß ſteht grade in der Mitte dieſes Abſchnittes und iſt als die zweite Hauptwahrheit des Dialogs anzuſehen. Es wird vorbereitet durch eine Prüfung des Begriffes des Seins und ſeines Verhältniſſes zu den vier, in den Syſtemen der vorſokratiſchen Philoſophie beſonders bedeutend hervortretenden allgemeinen Begriffen der Ruhe, Bewegung, Identität und Verſchiedenheit; auch an ihnen wird ein relatives, wechſelſeitig durcheinander bedingtes Sein nachgewieſen und dargethan, daß, wie ſie ſelbſt als die feſten Grundformen und Grundkategorien des Seins und Denkens in dem unermeßlichen Reiche der Begriffe daſtehen, ſo ihnen wieder der Begriff des Seins, als verknüpfendes, der des Nichtſeins, als trennendes Princip, zu Grunde liege. So wird einerſeits dem ſchwankenden, bodenloſen Senſualismus der Herakleiteer die Realität der allgemeinen Begriffe, andererſeits dem abſtracten Idealismus der Megariker und dem Nominalismus des Antiſthenes, ſowol die wirkliche Verſchiedenheit jener Begriffe voneinander, als auch die Möglichkeit ihrer Verknüpfung zu ſynthetiſchen Urtheilen gegenübergeſtellt. Hiermit iſt zugleich die Dialektik, die bei den Megarikern einen durchaus negativen, alſo faſt ſophiſtiſchen Charakter hatte, in ihrer wahren Bedeutung, als Organ einer poſitiven Philoſophie, anerkannt und das ganze Reich der Begriffe und ihrer Gegenſätze, Beziehungen und Verknüpfungen ihr als die Sphäre einer Thätigkeit angewieſen, die als die Seele aller wahren und lebendigen Wiſſenſchaft anzuſehen iſt. Die am Schluſſe dieſes Abſchnittes aus jenen Vorderſätzen gezogene Folgerung, daß, wie überall ein Sein mit einem Nichtſein ſich verbinde, ſo im Denken und Reden auch eine falſche Verknüpfung der Begriffe zu Urtheilen, alſo Irrthum und Unwahrheit möglich ſei, führt uns auf die vorher abgebrochene, letzte Beſchreibung des Sophiſten zurück. In jener unmittelbaren Verbindung des dritten Abſchnittes mit dem vierten finden wir gewiſſermaßen denſelben Gegenſatz zweier verſchiedener Sphären wieder, deſſen Darſtellung als die Hauptaufgabe des Dialogs anzuſehen iſt; aus dem Reiche des gegenſatzloſen, ewigen Seins treten wir in das

Gebiet des relativen, durch vielfache Wechselbeziehungen bedingten Daseins, aus der Welt der Ideen in die der allgemeinen Verstandesbegriffe über; aber dieser Gegensatz gehört selbst einer höhern Sphäre an, als der des Seins und Scheins, welche dem ganzen Gespräche zu Grunde liegt; denn während das relative Sein von dem absoluten nicht wesentlich verschieden, sondern nur die äußere Erscheinung desselben und das Princip der Realität alles einzelnen Daseins ist, verhält die im Elemente des Scheins und der Täuschung sich bewegende Sophistik sich zu der, das wahre Wesen und die gegenseitigen Beziehungen der Begriffe ergründenden Dialektik, wie Irrthum und Lüge zur Wahrheit. Im fünften Abschnitte (Kap. 48—52) steigen wir nun aus jenen erhabenen Regionen des reinen Gedankens wieder zur Aufspürung des Sophisten herab, die jetzt, wo uns seine Kunst durch ihren Gegensatz, die Dialektik, klarer geworden ist, keine vergebliche mehr bleibt. Aber der Ton des Schlusses steigt nicht wieder zu dem komischen Spotte des ersten Abschnittes herunter; ihm bleibt, obgleich die frühern Distinctionen noch einmal wiederkehren, etwas von dem Ernst und der Strenge der so eben durchgeführten dialektischen Erörterungen und die beiläufig aufgeworfene Frage, ob die Welt von selbst oder durch göttlichen Willen geworden sei, ist gleichsam noch ein Nachklang aus der höhern Welt, an deren Grenzen wir im dritten Abschnitt herangeführt wurden. Wie ein Wanderer, der einmal von der Spitze eines Gebirges seine heimatlichen Ebenen überschaute, nach seiner Rückkehr einen freiern und schärfern Überblick über die weiten Flächen behält, so ist das Auge des Dialektikers durch die philosophischen Betrachtungen unsers Dialogs am Schlusse für eine richtigere Ansicht, sowol von dem Sophisten, als, wie das folgende Gespräch uns zeigen wird, von dem Staatsmanne geschärft; daher schließt der Dialog nicht, wie viele Andere, mit einer scheinbar ungelösten Frage ab, sondern die Aufgabe, den Begriff des Sophisten zu finden, ist vollkommen erschöpft, nicht nur durch die zuletzt aufgestellte, sein äußeres Auftreten im Gegensatze zu dem des Philosophen am klarsten und richtigsten beschreibende Erklärung, sondern auch durch die Nachweisung der im menschlichen Geiste und

seinen Begriffen aufgefundenen Wurzeln der Sophistik, aus denen sie sich nach verschiedenen Seiten hin verzweigt.

Nach demselben Gesetze des allmäligen Auf- und Absteigens entwickeln sich klar und einfach auch die philosophischen Gedanken unsers Dialogs.

Schon in den einleitenden Worten des Sokrates erscheint die Sophistik als eine Doppelgängerin der Philosophie, von welcher sie ohne einen tiefer eindringenden Scheidungsproceß nicht zu unterscheiden ist. Zu beiden kommt noch als Drittes die Politik, mit welcher sich der folgende Dialog beschäftigt. In der That wird durch diese drei Seiten die verschiedene Betheiligung der Menschen an der Wissenschaft ganz erschöpfend dargestellt. Der Eine treibt sie als Sophist, oberflächlich, zum Schein, aus Eitelkeit oder Gewinnsucht, an beschränkten Begriffen haftend, über die er sich nicht zu Ideen erheben kann, absolute Gegensätze aufstellend, deren Vermittelung ihm verborgen bleibt; von den verschiedensten philosophischen Systemen greift er eine Anzahl bunt durcheinander rollender, klingender Phrasen auf, die ihm als leichte Scheidemünze dienen. Der Andere faßt die Wissenschaft mehr mit dem Blicke des Staatsmannes auf; er will die Ergebnisse der Philosophie sogleich in das Leben einführen und die Verhältnisse des Staats und der Gesellschaft nach allgemeinen Principien gestalten. Diese philosophisch gebildeten Staatsmänner stehen dem Platon viel höher als die Sophisten; um aber ihre Kunst sowol über die geist- und ideenlose Praxis der Politiker gewöhnlichen Schlages zu erheben, als auch von verfälschenden Theorien der Sophistik zu reinigen, widmet er der Betrachtung derselben den nächsten Dialog, der sich in Ton, Inhalt und Behandlung genau an den gegenwärtigen anschließt. Von beiden endlich unterscheidet sich der wahre Philosoph; er lebt, wie es an einer schönen Stelle unsers Dialogs heißt, beständig im hellen Lichte der Erkenntniß und der göttlichen Ideen, sein ganzes Leben ist der Betrachtung der erhabensten Wahrheiten gewidmet und auf ihn besonders paßt es, wenn Sokrates sagt, Die, welche für Philosophen gelten, wandeln wie Götter unter den Menschen und scheinen Manchem ganz wie von Sinnen zu sein. Wie nun diese Dreitheilung eine Trilogie von Gesprächen ankündigt, so bezeichnet sie auch

jene drei verschiedenen Kreise, in denen sich das ganze Leben und Denken der Menschen bewegt; der Sophist treibt in der Welt des Scheins und der falschen Meinung sein Wesen; der Staatsmann wirkt auf dem weiten, zwischen dem Schein und Sein in der Mitte liegenden Gebiete der richtigen Meinung; des Philosophen Heimat ist die Sphäre des Wissens und der reinen Erkenntniß des wahren und wesentlichen Seins.

Die scherzhaften Erörterungen über das Wesen des Sophisten, welche der erste Abschnitt aufstellt, werden durch einen Gedanken eingeleitet, der den Unterschied der wahren Philosophie von einem formalistischen oder nominalistischen Dogmatismus scharf und treffend hervorhebt. Der eleatische Fremde bezeichnet nämlich, ganz seinem milden und vermittelnden Charakter gemäß, Verständigung als den Zweck jedes philosophischen Gesprächs und fügt hinzu, daß man sich nur über Sachen, die man auf dem Wege gemeinschaftlicher Erörterung sich klar zu machen suche, nicht über Worte, die man ohne Erklärung und Erörterung als ein Gegebenes annehme, wahrhaft verständigen könne. Wie nun Platon hier offenbar den Antisthenes im Sinne hat, so zielt er am Schlusse dieses Abschnittes mit dem Geständniß, daß sich aus den verschiedenen Beschreibungen des Sophisten nur eine Reihe von Namen, aber kein allgemeiner Begriff für die Sophistik ergeben habe, auf die Megariker, denen ihre Ideen nur verschiedene Namen für ihr höchstes Princip, nicht allgemeine, alles Besondere unter sich befassende Begriffe waren. Die drei ersten Erklärungen, die den Sophisten einem Jäger, Krämer und Wettkämpfer vergleichen, sind für die Philosophie ohne Interesse, da sie blos von Aeußerlichkeiten ausgehen. Doch wird durch den Gegensatz der hervorbringenden oder schaffenden und der erwerbenden oder Gegebenes aufsuchenden und sich aneignenden Künste und durch die Einreihung der Sophistik und aller verwandten Richtungen unter die letztern ein Hauptunterschied der Kunst im engern Sinne von der Wissenschaft angedeutet; denn jene schafft und gestaltet durch Nachbildung des Wirklichen und Verarbeitung natürlicher Stoffe Neues, diese sucht sich des schon Vorhandenen geistig zu bemächtigen, es genau zu erforschen und auf allgemeine Begriffe zurückzuführen. Indem aber der Eleat weiterhin das Treiben

des Sophisten von einer andern Seite her auch unter die hervorbringenden Thätigkeiten befaßt und in eine Reihe mit den nachbildenden Künsten stellt, insofern diese auf Illusion berechnet sind, weist er darauf hin, daß die Philosophie sogleich in Sophistik ausarte, wenn sie den ihr bestimmten Kreis der gründlichsten Erforschung des wirklichen und wesentlichen Seins verlasse und durch willkürliche Gedankenschöpfungen und leere Phantasiespiele in das Gebiet der Kunst übergreife. Daß aber auch die Kunst des Lehrens, ungeachtet sie durch Übung der Kräfte des Lernenden und Anregung zu eigener Gedankenbildung Neues hervorzubringen scheint, dennoch zu den blos aneignenden Thätigkeiten gezählt wird, steht ganz im Einklange mit den im Menon und Theätetos gewonnenen Ergebnissen und mit der dort geübten und beschriebenen, sokratischen Entbindungskunst der Gedanken, sowie mit der Ansicht, daß das Wissen eine Erinnerung an früher Geschautes und das Lehren die Anleitung zu dieser Erinnerung sei. Außerdem enthalten jene stammbaumartigen Distinctionen, die an die Geschlechtstafeln der alten Heldensage erinnern, noch manche andere charakteristische Andeutungen. In Übereinstimmung mit den Erörterungen im Gorgias erscheint die unechte Staatskunst und die derselben dienende falsche Rhetorik in ihren drei Zweigen, der Staats- und gerichtlichen Beredtsamkeit und der bloßen Kunst- und Schaurede [18]), als nächste Blutsverwandte der Sophistik, als deren Schwester die ebenfalls aus dem Gorgias bekannte, vielverzweigte Kunst des Schmeichelns oder täuschenden Verschönerns auftritt. Ferner ist auch Das von Wichtigkeit, daß kein anderer Unterschied zwischen der philosophischen, bei den Megarikern so beliebten Eristik und der Sophistik ermittelt wird, als daß der streitsüchtige Philosoph mit unnützem Geschwätz Zeit und Geld vergeude, während der Sophist sich seine Wortzänkereien theuer bezahlen lasse. Platon hatte also richtig erkannt, daß jene eleatisch-megarische Dialektik mit ihren unreifen Begriffsspielereien und Silbenstechereien aus gleicher Wurzel mit der Sophistik erwachsen sei. Die vierte Definition bezeichnet ganz genau den Punkt, wo die echte und falsche Dialektik, die Gebiete des Sophisten und Philosophen, sich am nächsten berühren und nur noch durch eine schmale Grenzlinie voneinander ge-

trennt sind. Denn die Reinigung der Seele von der sie entstellenden Unwissenheit und von dem mit derselben so häufig verbundenen Wissensdünkel auf dem Wege des Unterrichts ist doch gewiß, nicht nur das Geschäft des Sophisten, sondern auch das des Philosophen, und auch die Methode dieses Unterrichts theilt die philosophische Dialektik mit der sophistischen. Es ist dies die hier so schön beschriebene elenktische Kunst, das ist die Fertigkeit, Anfänger im Denken durch Nachweisung der in ihren gedankenlos aufgenommenen Meinungen und Vorurtheilen enthaltenen Widersprüche zum Zweifel an Vielem, was ihnen bis dahin für Wahrheit galt, anzuregen, sie zu dem beschämenden Bewußtsein ihrer Unwissenheit zu bringen und sie dadurch in jenen Zustand einer gewissen trüben Gährung und Verwirrung ihrer Gedanken zu versetzen, der die Vorbedingung eines ernstern und höhern philosophischen Strebens ist. Eben diese Kunst aber übte Niemand mit größerer Meisterschaft, als Sokrates, wofür uns die frühern Dialoge, vor allem der erste Alkibiades, treffliche Beispiele bieten. An diesen Dialog erinnert auch die Unterscheidung der einfachen, harmlosen und der sich weise dünkenden Unwissenheit, die als eine doppelte, gleichsam potenzirte bezeichnet wird. Diese eben ist es, in welcher Platon mit Recht einen mit dem größten Nachdrucke zu bekämpfenden sittlichen Fehler, oder, wie es seinem für das Schöne so empfänglichen Gemüthe erscheint, eine die Seele entstellende Unschönheit und einen Mangel an geistiger Symmetrie erblickt. Grade in diese reinigende Methode des Unterrichts setzt der Eleat die echte und edlere Sophistik, die ihm also, ganz der ursprünglichen Bedeutung des Wortes gemäß, mit der Philosophie ziemlich zusammenfällt. Aber auch die falsche Sophistik beginnt, wie die Philosophie, mit einer vernichtenden Kritik der überlieferten Meinungen und unterscheidet sich daher in dieser Beziehung von der echten Philosophie mehr durch ihre unedlen Zwecke, als durch ihre Mittel. Die geistvolle Vergleichung des psychischen Reinigungsprocesses der Dialektik mit der Heilkunst und Gymnastik, die den Körper reinigen, bilden und schöner machen, sowie mit der Thätigkeit des Richters, der die in Verbrechen ausartenden Gebrechen der Seele durch Strafen unterdrückt und das Übermaß der Leidenschaften zügelt, erinnert uns wieder an

den Gorgias. Nach dieser flüchtigen Annäherung der Wege des Philosophen und Sophisten gehen beide sofort wieder nach entgegengesetzten Richtungen auseinander, indem die fünfte Erklärung ihren Gegensatz auf die höchste Spitze treibt. Den Übergang zu derselben bildet die Darstellung der Sophisten als unwissender Vielwisser, die alle Dinge im Himmel und auf Erden erforscht zu haben, alle Wissenschaften und Künste zu verstehen meinen und sich daher für fähig und berufen halten, auf allen Gebieten des Wissens und Lebens das Bestehende anzuzweifeln und in Frage zu stellen. So ist also grade jene doppelte Unwissenheit, von welcher der Sophist seine Zuhörer heilen zu können vorgibt, ein ihm ganz eigenthümlicher Fehler. Indem er aber selbst der Mängel und Lücken seines Wissens sich bewußt ist, sucht er den Schein tiefer Weisheit um sich her zu verbreiten. Dies ist die unsittlichste Seite seines Treibens und zugleich der Punkt, wo er zu dem Philosophen im schärfsten Gegensatze steht. Die philosophische Dialektik strebt nach der Wahrheit, die sophistische nach dem Schein derselben; jene hat Seiendes und Wahres, diese Nichtseiendes und Unwahres zum Gegenstande; jene verkehrt im Elemente des Wissens, diese in dem der falschen Meinung, die aber den verführerischen Schein des Wissens annimmt. Um diesen Gedanken dreht sich von nun an die ganze Erörterung. Die Kunst des Sophisten erscheint als eine Spielart der nachahmenden oder Bilder des Wirklichen darstellenden Kunst und wird in Parallele mit der perspectivischen oder Decorationsmalerei gebracht [19]), weil beide nicht, wie einerseits die Plastik und die nach Naturwahrheit strebende Malerei, andererseits die wahre Philosophie, das Wirkliche treu und in seinen natürlichen Verhältnissen [20]), sondern unwahr und auf eine nur den Fernstehenden täuschende Weise darstellen, während bei näherer Betrachtung die Ähnlichkeit mit dem dargestellten Gegenstande und somit die Illusion sofort verschwindet. In dieser Zusammenstellung tritt einerseits der natürliche Kunstsinn unsers Platon hervor, der Wissenschaft und Kunst stets als wesentlich Eins und nothwendig zusammengehörig ansieht; andererseits aber begegnen wir darin doch wieder jener uns auch aus andern Dialogen bekannten mangelhaften Ansicht von der Kunst, deren Aufgabe er auf die Nachahmung des Wirklichen

beſchränkt und ſie ganz in die untergeordnete Sphäre der Bildlichkeit, alſo in die Schattenwelt des ſchönen Scheins verweiſt.

In eine kurze Formel zuſammengefaßt wird das Ergebniß der letzten Erklärung ſich ſo beſtimmen laſſen, daß der Gegenſatz der echten und ſophiſtiſchen Dialektik dem des Seins und Nichtſeins entſpreche. Daß aber dieſe Formel nicht nur zu abſtract und ſchon deshalb unpaſſend, ſondern auch ſchlechthin unwahr ſei und ſelbſt auf einer ſophiſtiſchen Vorausſetzung beruhe, darüber belehrt der Eleat ſeine Zuhörer in den nun beginnenden, gedankenreichen und tiefſinnigen dialektiſchen Erörterungen. Er zeigt in dem zweiten Abſchnitte zuerſt, wie ſchwer es ſei, die Vorſtellungen des Seins und Nichtſeins auf klare Begriffe zurückzuführen, macht ſodann im dritten die Idee eines gegenſatzloſen, unbedingten, aber nicht ſtarren und alle Bewegung und Vielheit ausſchließenden Seins als das höchſte Princip aller wahren Philoſophie geltend, und weiſt endlich im vierten auch aus dem logiſchen Geſichtspunkte die Unwahrheit jenes Gegenſatzes nach, indem er darthut, wie beide Theile deſſelben, das Sein wie das Nichtſein, keine abſolute, ſondern nur eine relative Geltung haben und wie in jedem der beiden Begriffe nothwendig auch der andere, ihm ſcheinbar entgegengeſetzte, enthalten ſei. Durch dieſe dialektiſche Feſtſtellung des früher von allen Philoſophen ohne Erklärung vorausgeſetzten Begriffs des Seins ergänzt unſer Dialog jene Zergliederung des mit dem Sein unzertrennlich verbundenen Begriffes der Einheit, die wir im Parmenides fanden, und führt ſo, indem er die beiden Grundbegriffe der eleatiſchen Lehre richtiger erklärt und gleichſam in Fluß bringt, den Eleatismus wirklich auf ſeinen eigenen Grundlagen und in ſeinem Geiſte über ſich hinaus.

Unbefriedigt mit Allem, was frühere Philoſophen über Sein und Nichtſein geſagt hatten, unterwirft Platon ihre bedeutendſten Syſteme, mit Ausnahme des pythagoreiſchen, das er erſt auf ſeiner italiſchen Reiſe genauer kennen lernte, einer ſcharfen und principiellen Kritik, die noch jetzt für uns bei der Beurtheilung jener Anfänge der griechiſchen Philoſophie maßgebend zu ſein verdient. Sie richtet ſich zunächſt gegen das Wort des Parmenides, daß man Nichtſeiendes weder denken, noch davon reden könne, ein Ausſpruch, der nur eine negative

Formel für seine Lehre von dem absoluten, einigen, alle Relativität und Vielheit ausschließenden Sein war und in diesem Sinne auch namentlich vom Zenon ausgebeutet wurde. Dieser Satz ließ im Grunde alles Philosophiren über das Wahrnehmbare, mithin alle Naturphilosophie, als eitel erscheinen, da die Welt der Vielheit und Bewegung nach der Ansicht des Parmenides ein wesenloser Schein, also ein Nichtseiendes war; eben dadurch wurde es aber auch möglich, daß Sophisten der eleatischen Richtung, ganz übereinstimmend mit denen der herakleitischen, behaupten konnten, es gebe weder falsche Meinungen noch falsche Urtheile. Denn jedes falsche Urtheil beruht auf einer Verwechselung des Seienden mit dem Nichtseienden, die nur dann möglich ist, wenn beide Begriffe relativ sind; nimmt man nun zwischen beiden einen absoluten Gegensatz und das Nichtseiende als schlechthin undenkbar an, so kann nur Seiendes, das ist Wahres, der Gegenstand eines Urtheils sein und die Bildung unrichtiger Urtheile ist unmöglich. Wir sahen, daß Euthydemos und sein Bruder Dionysodoros wirklich in dieser Weise als Vermittler der eleatisirenden Sophistik mit der herakleitisirenden des Protagoras auftraten und sich mit diesem in dem Satze begegneten, daß alles Seiende wahr sei und daß Niemand Falsches denke oder rede. Aber jener Gedanke des Parmenides trug auch in sich selbst einen unauflöslichen Widerspruch; denn wer Nichtseiendes zum Gegenstande eines, wenn auch nur negativen Urtheils macht, der nimmt es doch schon für einen denkbaren Begriff, es ist ihm nicht mehr das abstracte, unbestimmbare Nichts. Eben in diesem Widerspruche lag nun zugleich ein Keim der Fortbildung des Eleatismus; denn um ihn zu lösen, mußte die Beziehung des Nichtseins zum Sein genauer erörtert werden, wo sich dann bald ergab, daß Nichtseiendes ebensowol, als Seiendes, Gegenstand eines Urtheils werden und daß eben deshalb der Urtheilende auch fehlgreifen könne. Aber die Nachfolger des Parmenides wußten den tiefen Sinn der poetischen, wie im Orakelton ausgesprochenen Gedanken des Parmenides über das Sein und das Eine nicht dialektisch zu entwickeln; sie blieben bei dem absoluten Gegensatze des Seins und Nichtseins, wie bei dem des Einen und der Vielheit stehen und verwickelten sich dadurch in große

Schwierigkeiten und Widersprüche. Dieselbe Unklarheit fand sich auch in den verschiedenen naturphilosophischen Systemen, die Platon daher aus diesem Gesichtspunkte in eine Reihe mit dem eleatischen stellt. Sie alle gingen von gewissen materiellen oder ideellen Grundprincipien aus und trafen darin zusammen, daß sie, von echt philosophischem Triebe beseelt, alles Einzelne auf diese allgemeinen Principien bezogen und aus denselben ableiteten; aber ihre Wege gingen nach einer dreifachen Richtung auseinander, indem die strengsten unter ihnen, wie Xenophanes und nach ihm Parmenides [21]), nur Ein Urprincip annahmen, andere eine Mehrheit von Ursubstanzen gelten ließen, wobei sie entweder einen mehr oder weniger materiell aufgefaßten Dualismus, wie Archelaos und Andere [22]), oder, wie Pherekydes von Syros [23]) und in gewisser Weise auch der Milesier Anaximandros [24]), eine Dreiheit von Urelementen oder schaffenden Grundkräften aufstellten, die durch ihre Mischung oder Scheidung, durch ihre freundliche Berührung oder feindliche Trennung [25]) alles Einzelne hervorbringen und gestalten sollten; noch Andere endlich, wie Herakleitos von Ephesos [26]) und der Dichterphilosoph Empedokles [27]), strebten bereits mit einer gewissen, wenn auch noch ganz unentwickelten dialektischen Kraft nach einer Vermittelung jener Gegensätze, indem sie den Monismus oder die Einheitslehre mit dem Dualismus verbanden und ein in zwei entgegengesetzten Grundkräften oder Grundthätigkeiten sich offenbarendes Urwesen annahmen. Platon erkennt bei beiden den bedeutenden Fortschritt an, daß sie die Ursubstanz oder das absolute Sein weder als Einheit noch als Vielheit, sondern als Einheit und Vielheit zugleich, das heißt als eine sich zur Vielheit oder zunächst zur Zweiheit entfaltende Einheit darstellten. Natürlich mußte er dabei dem strengern Herakleitos, der den großen Gedanken einer Weltharmonie, eines beständigen Gleichgewichtes der polarischen Gegensätze einer anziehenden und abstoßenden Kraft, oder der auf- und absteigenden Bewegung seiner Ursubstanz, aufgestellt hatte [28]), den Vorzug vor dem Empedokles geben, der von einer nach großen Weltperioden wechselnden Herrschaft des Reichs der das All zur Einheit verbindenden Freundschaft und der die Einheit in eine chaotische Vielheit auflösenden Feindschaft schwärmte; mit Recht durfte er von dem erstern jener beiden einander geistes-

verwandten Philosophen sagen, er habe das Seiende als Einheit und Vielheit zugleich erkannt, während der Andere nicht ein Ineinandersein, sondern ein Nacheinandersein des Einen und Vielen annehme. Unverkennbar redet er übrigens von diesen ältesten Versuchen, das Räthsel des Daseins zu lösen, wie von geistvollen und sinnreichen Dichtungen, und sehr charakteristisch für die Bildungsgeschichte seines Geistes ist das merkwürdige Wort, das er, gewiß als eine Andeutung seiner eigenen Ansicht, dem Eleaten in den Mund legt: er habe jene Lehren früher zu verstehen geglaubt, jetzt aber verstehe er sie nicht mehr [29]). Allerdings ist jene Zusammenstellung nicht ganz vollständig, da, ganz abgesehen von den Pythagoreern, die schon in speculativerer Weise in dem Begriffe der Zahl die Vielheit in der Einheit anerkannten, des Anaxagoras und seines ideellern Dualismus hier gar keine Erwähnung geschieht; aber abgesehen davon, daß eine Erklärung des Seins sich auch bei diesem Philosophen nicht fand, ist es überhaupt bemerkenswerth, daß Platon desselben so selten gedenkt [30]) und ihm durchaus nicht die hohe Wichtigkeit beilegt, die wir ihm allerdings, nach dem Vorgange des Aristoteles [31]), mit Recht zuschreiben zu dürfen glauben. Wenn andererseits an unserer Stelle einzelne Richtungen angedeutet werden, die wir nicht an bestimmte Namen anzuknüpfen wissen, so müssen wir bedenken, daß wir von jener ältesten Philosophie, die sich seit der Mitte des sechsten Jahrhunderts zuerst in Kleinasiens ionischen Städten so reich und vielseitig entfaltete, nur noch ärmliche Trümmer haben. Mit meisterhafter, echt philosophischer Dialektik zeigt nun Platon, daß weder der abstracte Monismus, noch der Dualismus in ihrer Einseitigkeit haltbar seien, sondern beide nothwendig in ihr Gegentheil umschlagen. Denn bei der Annahme zweier Grundursachen schreibe man entweder nur Einer derselben Realität zu, wie es etwa Parmenides bei seiner Hypothese über die Erscheinungswelt that [32]), und dann komme man wieder auf die Annahme eines einzigen Urseins zurück; oder man lasse beide an dem Begriffe des Seins theilnehmen, in diesem Falle erhebe man aber über beide das Sein als ein Höheres und nehme also eine Trias von Ursubstanzen an. Von einer andern Seite angesehen hebt sich auch dann, wenn wir beide Principien als seiende an-

nehmen, die Zweiheit zur Einheit auf, da das Sein in ſich nicht geſpalten werden kann. Umgekehrt liegt auch in der ſtrengen Einheitslehre des Parmenides bei näherer Beleuchtung ſchon ein verſteckter Dualismus; eine Betrachtung, die man auf die ſogenannten pantheiſtiſchen Syſteme aller Zeit ausdehnen kann. Denn wer dem Einen auch nur das Prädicat des Seins beilegt, der ſetzt in demſelben ſchon ein doppeltes Moment, alſo eine Zweiheit, und ſeine Einheit trägt, wie bereits im Parmenides dargethan iſt, den Keim der Vielheit in ſich. Gegen dieſe Erörterungen konnten freilich die Megariker von ihrem Standpunkte geltend machen, daß das Sein nicht wirklich von dem Einen verſchieden, ſondern nur ein anderer Name für denſelben Begriff ſei. Dadurch wurde aber im Grunde gar nichts gewonnen; denn da jedes Wort einem beſtimmten Begriff entſpricht und ein völlig inhalt- und bedeutungsloſes Wort, wie wir im Kratylos ſahen, eben gar kein Wort mehr ſein würde, ſo ſetzt eine doppelte Benennung deſſelben Gegenſtandes immer ſchon einen doppelten Begriff voraus; wer alſo das Eine ein Seiendes nennt, legt ihm ein urſprünglich nicht in ſeinem Begriffe liegendes Prädicat bei und ſetzt ſchon dadurch in ihm eine Zweiheit. Dieſem gar nicht abzuweiſenden Dualismus könnte man nur dann zu entgehen verſuchen, wenn man beide Ausdrücke, Eins und Sein, überhaupt nicht als Begriffe, ſondern als bloße Namen und Formeln für ein und daſſelbe, an ſich aber ganz unerkennbare und unbeſtimmbare Urweſen nehmen wollte. Dies war eben die Anſicht der Megariker, die nothwendig zu den hohlen Abſtractionen eines einſeitigen Nominalismus führen mußte. Dieſe ſtets in immer neuen Geſtalten wiederkehrende Richtung kann gar nicht treffender bezeichnet werden, als durch Platon's Wort, daß man es, wollte man ihr folgen, nur noch mit Namen der Namen, alſo mit leeren und weſenloſen Formeln zu thun haben würde [33]). Wie nun das Eine des Parmenides, ſobald es als Seiendes gefaßt wird, nicht mehr reine Einheit iſt, beide Beſtimmungen ſich alſo gegenſeitig aufzuheben ſcheinen, ſo erſcheint andererſeits auch das Sein an ſich in der Lehre der Eleaten mit einem unlösbaren Widerſpruche behaftet. Eine weſentliche Beſtimmung des abſoluten Seins, die auch Parmenides ihm ausdrücklich beilegt,

iſt die der Totalität; es iſt der Inbegriff aller Realitäten, alſo ein aus unendlich verſchiedenen Theilen beſtehendes Ganzes; als ſolches aber iſt es unendliche Vielheit und die Idee eines abſoluten, ungetheilten, über allem Beſondern ſtehenden Urſeins verſchwindet, oder vielmehr, es wird in ihm ein doppeltes Element geſetzt, das einfache, untheilbare Sein und das aus der ganzen Summe des Daſeins zuſammengeſetzte Univerſum [34]). Dieſer Widerſpruch kann weder dadurch gelöſt werden, daß man das abſolute Sein völlig von dem Weltganzen trennt, noch dadurch, daß man den Begriff der Totalität ganz beſeitigt. Denn im erſtern Falle würde ein ſchroffer Dualismus entſtehen und zugleich verlöre das Sein etwas von ſeiner Vollkommenheit, es wäre nicht ferner die abſolute, alles einzelne Daſein in ſich faſſende Subſtanz, überhaupt nicht mehr das Sein [35]); wollte man aber den Begriff der Totalität ganz aufheben, alſo auch kein Univerſum neben dem Sein mehr anerkennen, ſo würde damit der Begriff des Seins ſelbſt aufgehoben; denn jedes Sein iſt das Reſultat eines Werdens, ſetzt alſo nothwendig ein Werden voraus; alles Gewordene aber, mag man es ſo klein annehmen, wie man will, kann nur als eine Totalität von Theilen gedacht werden; denn das Werden iſt eben jener Bildungsproceß, durch den aus Theilen ein Ganzes entſteht.

Das unmittelbare Ergebniß dieſer Kritik der ältern Syſteme iſt ein negatives, daß nämlich der wahre Begriff des Seins bisher noch nirgends gefunden und überhaupt nicht weniger ſchwer zu finden ſei, als der des Nichtſeins. Zugleich aber hat ſich ſchon jetzt die Nothwendigkeit herausgeſtellt, die Begriffe nicht auf die Spitze zu ſtellen und ſie nicht deshalb, weil ſie einander zu widerſprechen ſcheinen, ſogleich als unvereinbar anzuſehen. Denn nur, wenn man abſtracte Kategorien, wie Einheit und Vielheit, Sein und Nichtſein aufſtellt, ohne ſie dialektiſch zu verknüpfen, entſteht der Gegenſatz des Monismus und Dualismus, ein Gegenſatz, der gar nicht haltbar iſt, weil jede ſeiner beiden Seiten bei näherer Betrachtung in ihr Gegentheil umſchlägt. Erſt durch ihre Verknüpfung werden ſie Momente einer höhern Einheit; die Verknüpfung aber iſt das Werk der wahren Dialektik, während die falſche oder ſophiſtiſche bei

jener Trennung beharrt, um mit Worten und Formeln kämpfen und blendende, dem natürlichen Bewußtsein ebensowol, als der Vernunft, widersprechende Paradoxien aufstellen zu können. Hier, wie im Parmenides, treffen wir schon die ersten Umrisse des Theismus und Pantheismus und zugleich die Andeutung einer Lösung dieses, noch jetzt den Meisten als unauflöslich erscheinenden Gegensatzes an.

Noch klarer tritt beides im dritten Abschnitte hervor. Aus dem Gegensatze der ionischen Naturphilosophie und des Eleatismus, der in den Erörterungen des zweiten Theils noch mehr äußerlich, als Annahme entweder eines oder mehrer Grundprincipe, aufgefaßt wurde, entwickelt sich hier der weit tiefere Gegensatz des Materialismus und des falschen Idealismus. Dieser Übergang entspricht ebenso sehr der geschichtlichen Entwickelung der Philosophie, als der Natur der Sache. Denn die Naturphilosophie der ionischen Schulen hatte, wie jede einseitige Naturbetrachtung, der das ethische Element fehlt, einen entschiedenen Hang zum Materialismus, über den sich allerdings Herakleitos und Empedokles und noch entschiedener Anaxagoras, durch Annahme ideeller Principien neben den materiellen, zu erheben versuchten. Dagegen trat grade bei den letzten Ausläufern dieser Richtung, wie bei den Lehren des Archelaos [36]), Hippon [37]), Kritias [38]), zum Theil auch bei denen der Urheber der Atomenlehre, des Leukippos und Demokritos [39]), ein mehr oder weniger verhüllter Materialismus immer entschiedener hervor. Ebenso nahm der schon bei Parmenides im Keime vorhandene Idealismus [40]) bei den Megarikern die oft erwähnte falsche Richtung, daß sie nur in wenigen selbstgeschaffenen, übrigens weder untereinander systematisch verbundenen, noch zu dem wirklichen Dasein in irgend einer Beziehung stehenden, allgemeinen Begriffen oder Ideen die Wahrheit fanden und so zwischen Idee und Wirklichkeit eine unübersteigliche Kluft befestigten. Die vom Protagoras angenommene Bewegungstheorie des Herakleitos aber wird hier in einer, nicht zu übersehenden Andeutung [41]) ausdrücklich von dem rohern Materialismus unterschieden und als eine bezeichnet, die schon aus der Einwirkung eines ideellern Princips hervorgegangen sei. Nie ist der Materialismus und der abstracte Idealismus wahrer

und zugleich poetiſcher geſchildert und tiefer aufgefaßt, als in dieſer Beſchreibung der handfeſten, himmelſtürmenden Erdenſöhne, die den Himmel und alles Unſichtbare zur Erde herniederziehen möchten und Alles verachten, was ſie nicht mit Händen greifen können, und ihrer feinen, ätheriſchen Gegner, die, auf dem Wolkenſitze ihres unſichtbaren, unnahbaren Ideenhimmels thronend, ihre Feinde mit luftigen Geſchoſſen von oben her bekämpfen. Auch hier zeigt Platon durch den Mund ſeines Eleaten die Unwahrheit beider Extreme, weil ſie von bloßen Abſtractionen ausgehen und nicht auf richtige Begriffe vom Sein gegründet ſind. Beide Parteien ſucht er nun in echt philoſophiſcher Weiſe, indem er auf ihren eigenthümlichen Gedankenkreis eingeht, zu dem Begriffe des Seins zu erheben, in welchem allein der Gegenſatz ſeine Ausgleichung finden kann. Er weiſt ſelbſt in dem Materialismus ſchon die Keime einer höhern und geiſtigern Weltanſicht nach und zeigt dann den abſtracten Idealiſten, daß ihre eigenen Grundſätze ſie zu der Anerkennung einer fortwährenden Wechſelwirkung und Wechſelbeziehung der idealen und ſinnlich wahrnehmbaren Welt nöthigen. Dieſe geniale, auch für uns noch lehrreiche Entwickelung iſt ein Meiſterſtück platoniſcher Dialektik. Der Materialiſt wird darauf hingewieſen, daß er oft genug von einer Seele und von allgemeinen Begriffen, wie Tugend, Vernunft, Gerechtigkeit rede und dadurch unbewußt und unwillkürlich das Daſein einer über der Körperwelt hinausliegenden, unſichtbaren Welt zugebe. Aber auch wenn er conſequent genug wäre, die Seele für etwas Körperliches und ihre Begriffe und Vorſtellungen für körperliche Affectionen und Stimmungen zu erklären, würde er doch immer den Begriff des Seins anerkennen müſſen. Ein Sein aber kann Niemand ohne eine Kraft ſich denken, die bald als thätige Wirkſamkeit, bald als leidende Empfänglichkeit ſich kund gibt; in Allem, was iſt, erkennen wir dieſe Kraft und ohne ſie iſt überhaupt kein Sein denkbar. Sehr richtig erkennt hier Platon, daß die dynamiſche Anſicht von der Natur, welche ſelbſt dem materialiſtiſch geſinnnten Naturforſcher ſich unabweislich aufdrängt, ſchon ein Übergang von dem roheſten Materialismus zu einer geiſtigern Weltanſchauung iſt; denn aus der ſtarren, blos den Geſetzen der Mechanik gehorchenden Körperwelt kann

das Daſein einer Kraft nicht erklärt werden, vielmehr gehört ſchon jede bewußtlos waltende Naturkraft, durch welche unbeſeelte Stoffe aufeinander einwirken, der Sphäre des Unſichtbaren und Unkörperlichen an. In ähnlicher Weiſe kann man ſagen, daß, wer ſtatt einer in der Natur wirkenden Gotteskraft auch nur eine bewußtlos bildende Weltſeele annimmt, doch ſchon einen Schritt über den Materialismus hinausgethan hat und auf dem Wege zu höherer Erkenntniß iſt. Zugleich haben wir hier zuerſt eine klarere Vorſtellung vom Sein gewonnen, wie ſie noch kein früherer Philoſoph ſo beſtimmt ausgeſprochen hatte; nur, was die Kraft hat, Eindrücke hervorzubringen oder aufzunehmen, nur, was wirkt und leidet, iſt wirklich. So iſt die Kraft als ein weſentliches Moment des Seins anerkannt, obgleich der Begriff deſſelben damit allerdings noch nicht erſchöpft iſt. Aber auch die Ideenfreunde oder abſtracten Idealiſten werden durch jenen Begriff der Kraft dahin gebracht, ein lebendiges, allwirkſames, beſeeltes, mit Vernunft begabtes, alſo denkend und bewußt ſchaffendes Urweſen anzunehmen, wie es ſchon dem Parmenides vorgeſchwebt hatte. So ſcharf ſie auch immer die unwandelbaren, ewig ſich ſelbſt gleichen Ideen, oder die Sphäre des reinen Seins, von der immer wechſelnden und bewegten Welt des Werdens und der Erſcheinung trennen mögen, ſo können ſie doch nicht umhin, im Menſchen eine Berührung beider Welten anzuerkennen, da der Leib dem Reiche des Werdenden und Wechſelnden angehört, der Geiſt aber, weil er das ewige Sein der Ideen denken kann, mit der höhern Sphäre in Gemeinſchaft ſteht. Dieſe durch das Denken und Erkennen vermittelte Gemeinſchaft ſetzt aber eine Wechſelwirkung der Seele mit den Ideen voraus, da in dem Acte des Erkennens immer Subject und Object, Erkennendes und Erkanntes, auf einander wirken. Darum kann die Idee, als Gegenſtand des Erkennens, nicht ohne Wirkſamkeit gedacht werden; als Wirkendes aber hat ſie Leben und Bewegung, und weil ſie von dem denkenden Geiſte als ein ihm Verwandtes erkannt wird, muß ſie auch Vernunft und Gedanken haben. Dem ſtarren Sein des Parmenides ſetzt Platon das bedeutungsvolle Wort entgegen, daß, bei der Vorausſetzung eines unbeweglichen Seins, Niemand etwas denken könne. Aber er fügt ſogleich, um nicht

in das andere Extrem, die Bewegungstheorie des Herakleitos, zurückzufallen, hinzu, daß, wenn wir Alles als immer bewegt annehmen, der Begriff des Seins ganz verschwinde und daß ein vernünftiges, denkendes Wesen nur als unveränderlich, ewig sich selbst gleich dürfe gedacht werden. So ist nun der höchste und vollkommenste Begriff des Seins gewonnen; es ist nicht unbewußte, blinde Kraft, aber auch nicht eine bloße Abstraction, sondern ein denkendes, lebendes, rastlos sich bewegendes und wirkendes, in seiner Bewegung aber ruhig bei sich verharrendes und durch seine Wirksamkeit sich nie veränderndes und aus sich heraustretendes Wesen. Offenbar kann Platon unter einem solchen Sein nur das absolute Urwesen verstehen, das er nur darum nicht Gott nennt, weil er hier weniger sein inneres Wesen, als seine Wirkungen, die lebenskräftig schaffenden, alles Dasein durchdringenden, nach ewigen Vernunftgesetzen thätigen Ideen ins Auge faßt [42]).

Wir haben den Höhepunkt des Gesprächs erreicht. Eine tiefere Philosophie hat die Einseitigkeiten der eleatischen und herakleitischen Schule überwunden und ein höheres Princip ist gefunden, nach welchem Ruhe und Bewegung nicht mehr als Gegensätze, sondern nur als verschiedene Seiten desselben Wesens erscheinen. Dieses Princip ist eben jenes ewige, reine Sein, das, über beiden Gegensätzen stehend, beide gleichmäßig umfaßt und zugleich ein bewegtes und ruhendes ist. Allen jenen abstracten Philosophen, die dasselbe entweder zu einem bloßen Begriffe verflüchtigen oder es sich nur als ein starr und bewegungslos in sich selbst abgeschlossenes Wesen denken können, gilt das Wort des Theätetos in unserm Dialoge, es sei ein wunderlicher Gedanke, ein starres, unbewegtes Sein anzunehmen, das der hehren, heiligen Vernunft entbehre. Das höchste Sein ist gegensatzlos, weil es das absolute, Alles in sich fassende Sein ist; es erscheint nicht mehr, wie noch kurz vorher im Parmenides, als ein abstracter Begriff, als bloße Formel, sondern es wird in seiner höchsten Bedeutung als das Leben eines ewigen, vollkommenen, alle Ideen in sich begreifenden Geistes anerkannt; es ist ein unermeßlicher Fortschritt zu einer klaren und richtigen Erkenntniß der höchsten Wahrheiten, den dieser Dialog in Platon's Entwickelungsgeschichte bezeichnet.

Allerdings scheint auf diese Weise der Gegensatz der Ruhe und Bewegung noch immer nicht vollständig ausgeglichen, sondern nur auf die höchste Substanz übergetragen zu sein; denn wie kann man sich ein Wesen denken, dessen Bewegung zugleich Ruhe, dessen Ruhe Bewegung ist? Obgleich Platon selbst auf diesen Widerspruch aufmerksam macht, steht er doch für jetzt von der Lösung desselben ab, weil dieselbe in das Gebiet der positiven Philosophie gehört, hier aber es ihm nur darum zu thun ist, einen richtigen Begriff von der Dialektik zu gewinnen. Indessen wird auf jene Lösung, die wir in den mit dem Phädros beginnenden, zu positivern Ergebnissen führenden Dialogen finden werden, schon hier dadurch hingedeutet, daß das absolute Sein als Geist erscheint; denn wie selbst in dem einzelnen Menschengeiste in der Thätigkeit des Denkens Ruhe und Bewegung verbunden sind, da das Denken zugleich ruhige Betrachtung und doch regste Thätigkeit ist, bei welcher der Geist, ohne sich zu verändern, ruhig in seinem Wesen beharrt, so muß in dem absoluten Geiste jener Gegensatz zur vollkommensten Harmonie ausgeglichen sein.

Aber eine solche Ausgleichung ist nur unter der Voraussetzung der Möglichkeit der Verknüpfung verschiedener Begriffe möglich, welche eben das Werk der Dialektik ist. Die Megariker aber, hierin im Einverständniß mit Antisthenes [43]), leugneten diese Möglichkeit, indem sie keinem Subjecte ein von demselben verschiedenes Prädicat beilegen zu dürfen glaubten und deshalb auch, als Vertheidiger der starren Einheit der Eleaten, behaupteten, Eines könne nicht Vieles, Vieles nicht Eines sein. Solchen Gegnern gegenüber mußte Platon seiner Dialektik erst gleichsam den Grund und Boden ihrer Thätigkeit erobern. Jene Ansicht aber, die alle Gemeinschaft der Begriffe aufhob und in jeder logischen Verschiedenheit einen unvereinbaren, realen Gegensatz erblickte, war, wie er sehr richtig erkannte, eine Hauptquelle der sophistischen Dialektik, die, statt die Begriffe harmonisch zu verbinden und zu gliedern, sie trennte und vereinzelte, und nicht auf Wahrheit und Gewißheit, sondern nur auf Paradoxien und verfängliche Schlüsse ausging. Es ist ein ebenso dem Schönheitssinne des griechischen Volkes, als dem harmonisch gestimmten Geiste unsers Platon entsprechender Ge-

danke, wenn er die Verknüpfung verſchiedener Begriffe als eine Harmonie bezeichnet, welche Mannichfaltiges zur ſchönen Einheit verbindet, und eben aus dem Bedürfniß, in allem Daſein Harmonie zu ſchauen und Alles zur Harmonie zu geſtalten, die Möglichkeit und Nothwendigkeit jener Verknüpfung ableitet. Er ſtellt dieſelbe theils mit der Harmonie verſchiedener Töne in der Muſik, theils, in einem an die Unterſuchungen im Kratylos erinnernden Bilde, mit der Verbindung der zueinander paſſenden Laute in der Sprache zuſammen, wo dann die Vocale, die verknüpfenden Grundlaute, als ein Gleichniß für die allgemeinen, das Beſondere zur Einheit zuſammenfaſſenden Begriffe erſcheinen. So iſt die Dialektik gewiſſermaßen die Grammatik, oder, wenn wir wollen, die Muſik der Philoſophie. Mit großer Kunſt widerlegt unſer Philoſoph auch hier ſeine Gegner, indem er in ihren eigenen, irrthümlichen oder einſeitigen Behauptungen Keime oder unfreiwillige Eingeſtändniſſe der Wahrheit findet. Er zeigt, daß ſowol Die, welche die Bewegung, als Die, welche den Stillſtand als Princip annehmen, ſchon unwillkürlich Verſchiedenes miteinander verknüpfen, indem ſie Bewegung und Ruhe doch für etwas Wirkliches erklären, ihnen alſo das nicht nothwendig in jenen Begriffen liegende Prädicat des Seins beilegen; er weiſt ferner nach, daß auch alle jene Naturphiloſophen [41]), die von Miſchung und Scheidung verſchiedener Elemente reden, damit ausdrücklich zugeben, daß ſie Verſchiedenes für vereinbar halten; er thut endlich dar, daß ſelbſt Die, welche dieſe Gemeinſchaft der Begriffe gefliſſentlich leugnen, in einem Widerſpruche mit ſich ſelbſt befangen ſeien, da ſchon die beiden einzigen von ihnen zugelaſſenen Formen des Urtheils, die identiſchen und negativen, eine Verknüpfung verſchiedener Begriffe darſtellen; denn wer ſagt, jedes Einzelne ſei nur es ſelbſt, nicht aber ein Anderes, drückt damit aus, daß Jedes mit ſich ſelbſt identiſch, von allem Andern aber verſchieden ſei; doch darin liegt ſchon die Vorausſetzung der Begriffe Identität und Verſchiedenheit und eine Verknüpfung derſelben mit einem von beiden verſchiedenen Gegenſtande. Wie nun aber nicht alle Töne und nicht alle Sprachlaute zueinander paſſen und miteinander verbunden werden können, ſo widerſtreben auch einzelne Begriffe einer unmittelbaren Verknüpfung

zu einem ſynthetiſchen Urtheil, während andere, und zwar die meiſten, dieſelbe zulaſſen. Platon hebt dies hervor, um eines der weſentlichſten Ergebniſſe ſeiner im Theätetos angeſtellten Unterſuchungen, nämlich die Begründung des Satzes des Widerſpruches, oder der Unvereinbarkeit der Gegenſätze in einem und demſelben Moment, gegen die Anſicht des Protagoras aufrecht zu erhalten. Darum macht er mit Recht geltend, daß zwei poſitiv entgegengeſetzte Begriffe, wie Ruhe und Bewegung, einander ausſchließen und daß ein ſie verknüpfendes Urtheil ungereimt ſein würde; andererſeits aber erkennt er auch an, daß der Gegenſatz durch einen dritten Begriff, der dem einen, wie dem andern beigelegt werde, wie etwa durch den des Seins, vermittelt werden könne. So gleicht ſich die ſcharfe Trennung der Gegenſätze, an welcher die Logik feſthalten muß, in der Wirklichkeit durch vermittelnde Übergänge aus. Dieſe Verknüpfung des Vereinbaren und dieſe Scheidung des Unvereinbaren wird nun recht eigentlich als das Geſchäft des Dialektikers erkannt und mit Recht nicht blos als ein Wiſſen, ſondern als eine Kunſt bezeichnet, da ſie theils natürliche Begabung und durch Übung erworbene Virtuoſität vorausſetzt, theils auch mit den ſchönen Künſten das Princip der Harmonie oder der Verbindung des Mannichfaltigen zur Einheit gemein hat. Die eine Seite des Gegenſatzes, in deſſen Darſtellung die Aufgabe unſers Dialogs beſteht, die echte, philoſophiſche Dialektik, iſt gefunden. Ihre Thätigkeit ſtellt ſich aber ſogleich als eine doppelte heraus, als eine zuſammenfaſſende und ſcheidende, als Analyſis und Syntheſis, indem ſie bald das Beſondere unter allgemeine Begriffe zuſammenfaßt, bald dieſe wieder in ihre beſondern Arten zerlegt. Zum erſtenmal begegnen wir hier dieſer echt platoniſchen Definition der Dialektik, die in den ſpätern Geſprächen in immer neuen Wendungen wiederkehrt. Jene beiden, weſentlich zuſammengehörigen Thätigkeiten derſelben werden hier zwar noch nicht ſo klar ausgedrückt, wie im Phädros [45]); doch hat Platon, wenn er von dem Dialektiker verlangt, er ſolle, die Verſchiedenheit des Beſondern anerkennend, doch überall Eine durch Vieles ſich hindurchziehende Idee wahrzunehmen im Stande ſein, offenbar nichts Anderes im Sinne, als die Zuſammenfaſſung des Beſondern zu immer höher anſteigenden

Art- und Gattungsbegriffen; wenn er aber hinzufügt, er müsse auch erkennen können, daß viele Ideen von einer einzigen von außen umschlossen werden, so versteht er darunter den zweiten jener Acte, die Auflösung des Allgemeinen in das Besondere, oder die Theilung der Gattungsbegriffe in eine Reihe unter- und nebengeordneter Artbegriffe. Daß beide Thätigkeiten, wenn auch von verschiedenen Anfangspunkten ausgehend, doch unzertrennlich verbunden sind, zeigt seine eigene Methode, in welcher beide Seiten einander beständig durchdringen und ergänzen, obwol in einigen Dialogen, wie im Phädros, Phädon, Timäos, mehr das Moment der Zusammenfassung, in andern, wie in unserm Sophisten und im Staatsmann, wie schon früher im Gorgias und später besonders im Philebos und im Staat, mehr das Princip der Theilung vorherrscht. Aber er deutet neben dieser Methode noch eine andere, ganz verschiedene an, die, mehr der Erforschung des Besondern als des Allgemeinen zugewendet, für die Naturwissenschaft ebenso geeignet ist, wie die erstere für die Philosophie. Auch diese mehr realistische Dialektik erweist sich nach jenen beiden Seiten hin thätig, bald als verknüpfend, bald als unterscheidend; sie erblickt entweder in dem Besondern, ja in dem Individuum, von dem sie in ihrer Betrachtung ausgeht, eine, durch die Totalität aller verwandter Arten und Einzelwesen hindurchgehende Idee wie in einem Knoten verschlungen, oder sie bleibt bei den Unterschieden des Besondern stehen und sucht die charakteristischen Verschiedenheiten aller Dinge voneinander durch die schärfste Beobachtung zu ermitteln [46]). Auch hier werden zwei gleich berechtigte Grundrichtungen der Wissenschaft angedeutet; die eine schaut in dem Kleinsten das Größte, in dem Individuum die Gattung, im Sichtbaren das Unsichtbare, in Allem die Welt, und umfaßt eben deshalb mit Liebe die einzelnen Naturgegenstände, ohne sich zu der Erforschung der höchsten Ideen zu erheben; die andere verweilt bei den Thatsachen der Beobachtung und Erfahrung und läßt den tiefern Grund derselben, die Ideen, vorläufig auf sich beruhen. Aristoteles hat diese beiden Seiten in seinen mehr auf Empirie gebauten Schriften, wie in der Thierbeschreibung und der Seelenlehre, auf das vollkommenste miteinander zu verbinden gewußt, wie es nach ihm wol nur noch unserm Alexander

von Humboldt gelungen ist; dagegen folgt er bei den streng philosophischen Erörterungen seiner Physik und Metaphysik mehr dem synthetischen Wege der ersten Methode. Beide Grundformen der Dialektik unterscheiden und ergänzen sich im Wesentlichen, wie Idealismus und Realismus.

Nachdem nun so die verschiedenen Richtungen, nach welchen die Philosophie immer auseinandergehen wird, in ihren ersten Anfängen geschildert sind, schließt dieser Abschnitt bedeutsam genug mit dem Ausruf, daß der Philosoph nicht weniger schwer zu erkennen sei, als der Sophist, aber aus dem entgegengesetzten Grunde; denn während dieser im Dunkel des Nichtseins sich verstecke, lebe jener im hellen Lichtglanze der Idee, deren göttliche Klarheit die meisten Menschen nicht ertragen können. Wer sollte sich dabei nicht der herrlichen Schilderung des Philosophen im Theätetos erinnern? Wenn nun der Eleat die genauere Darstellung desselben einer spätern Untersuchung vorbehält, so deutet dies entschieden darauf hin, daß Platon damals noch beabsichtigte, dem Philosophen einen eigenen Dialog zu widmen, was er um so mehr für nothwendig hielt, da ihm die Dialektik zwar der einzige Weg zur Philosophie, aber noch nicht ihr höchstes Ziel war. Wenn dagegen Schleiermacher in der Art, wie der Eleat dieser Aufgabe gedenkt [47]), eine gewisse Unsicherheit oder wol gar die Andeutung findet, daß es von Anfang an Platon's Absicht nicht gewesen sei, den Philosophen in derselben Weise zu behandeln, wie den Sophisten und Staatsmann, so scheint er doch wol aus einer leicht hingeworfenen Wendung etwas zu viel herauszulesen.

Die Anwendung der eben geschilderten Dialektik auf die Betrachtung der höchsten Ideen, ihres Zusammenhanges und ihrer Verbindung mit den Erscheinungen war ohne Zweifel die Aufgabe, deren Lösung Platon jenem Schlußdialog dieser Trilogie vorbehalten hatte. Für jetzt durfte es ihm genügen, den Begriff der Dialektik gefunden, ihre Möglichkeit nachgewiesen und sie der Sophistik entgegengesetzt zu haben. Zur Erläuterung des Gesagten weist er nun noch im vierten Abschnitte an einigen Beispielen nach, daß, während manche Begriffe einander als absolute Gegensätze gradehin ausschließen und daher nie zu einem synthetischen, bejahenden Urtheil verbunden werden können,

andere, und zwar die meiſten, dieſe Verbindung zulaſſen, und daß auch jene Gegenſätze durch verknüpfende Mittelbegriffe einander wenigſtens näher gebracht werden können. Gewiß iſt es eine glückliche Wahl, daß er als Beiſpiele grade die fünf Begriffe des Seins, der Ruhe und Bewegung, der Identität und Verſchiedenheit hervorhebt, um mit ihnen dieſen dialektiſchen Proceß der Verbindung und Trennung vorzunehmen. Denn ſie bildeten gleichſam die Spitzen der geſammten vorſokratiſchen Philoſophie, und der tiefe Gegenſatz des Realismus der Naturphiloſophen und des Idealismus der Eleaten ließ ſich in ihnen wie in einer kurzen Formel zuſammenfaſſen. Er erſchien zunächſt als Gegenſatz der Ruhe und Bewegung, da die Eleaten ein ewig ruhendes, Herakleitos und mehr oder weniger alle Naturphiloſophen ein immer bewegtes und werdendes Grundweſen annahmen. Aber in dieſem realen Gegenſatze lag noch ein anderer, mehr ideeller, der eben darum für die Dialektik von der größten Bedeutung war, der der Identität und Verſchiedenheit, oder, wie Platon ſelbſt ihn bezeichnet, des Deſſelben und Andern. Denn die Bewegungsloſigkeit des Seins war im Grunde nur ein ſymboliſcher Ausdruck für das ewige, ſich ſelbſt gleiche Weſen der höchſten Idee, das unaufhörliche Werden aber eine fortwährende Veränderung und Selbſtentäußerung, eine unendliche Differenzirung des Grundweſens. So war die Identität alles Seins der höchſte Grundſatz der Eleaten, der der Naturphiloſophen die Verſchiedenheit oder das Andersſein[48]). Beide Paare von Gegenſätzen fanden aber eine gewiſſe Vermittelung in dem Begriffe des Seins oder der Realität, den beide Schulen ihren Grundſubſtanzen beilegten, wenn ſie ihn auch in verſchiedener Weiſe auffaßten. Auf die wahre Bedeutung und den weſentlichen Inhalt jener fünf Begriffe geht nun Platon hier nicht weiter ein, ſondern unterſucht blos die zwiſchen ihnen möglichen formalen Beziehungen und Verknüpfungen und hebt alle die Punkte hervor, wo ſie einander gleichſam anziehen und abſtoßen. Er zeigt zuerſt im Gegenſatze gegen die verwirrenden Phraſen der Idealphiloſophen, welche die Begriffe der Ruhe und Identität, ſowie der Bewegung und Verſchiedenheit völlig miteinander vermiſchten, daß beide Paare von Begriffen keineswegs einander gleich ſeien, ſondern daß im

Gegentheil Identität und Verschiedenheit einerseits unter sich keinen so absoluten Gegensatz bilden, wie Ruhe und Bewegung, andererseits aber beide gleichmäßig der Ruhe, wie der Bewegung zukommen. Denn das mit sich selbst Identische ist eben darum, weil es sich selbst gleich ist, ein von allem Andern Verschiedenes, sodaß in der Bestimmung der Identität schon die der Verschiedenheit liegt. Umgekehrt muß das Verschiedene, eben weil es ein Anderes ist, als Alles, was außer ihm da ist, ein eigenthümliches Wesen, also das Moment der Identität und Gleichheit mit sich selbst, an sich haben, sodaß die Verschiedenheit wieder als der Grund der Identität erscheint. Diese Bestimmungen sind im höchsten Grade klar und durchsichtig. Ebenso sind aber auch beide Begriffe an die beiden Enden des zweiten Gegensatzes gleichmäßig vertheilt; denn das Ruhende ist nicht nur sich selbst gleich, sondern auch von dem Bewegten verschieden, dieses dagegen nicht nur von allem Andern verschieden, sondern eben darum auch sich selbst gleich. So bilden beide Begriffe eine Vermittelung zwischen dem bis dahin für unvereinbar gehaltenen Gegensatze der Ruhe und Bewegung. Das Sein aber kommt gleichmäßig allen einzelnen Gliedern dieses doppelten Gegensatzes zu und ist somit der allen zu Grunde liegende, auch die einander absolut entgegengesetzten Begriffe mittelbar miteinander verbindende Stamm- und Wurzelbegriff. Wie nun aber im Parmenides an dem Begriffe des Einen zwei Seiten nacheinander hervortreten, die metaphysische und arithmetische, oder die der absoluten und relativen Einheit, so erscheint hier das Sein von einer andern Seite, als im dritten Abschnitte. Dort war es das absolute, gegensatzlose Ursein, gewissermaßen das Ursubject; hier ist es das relative, auf einzelne Begriffe bezogene; es ist theils das allen Dingen gemeinsame Prädicat, insofern es als wirkliches Dasein einzelner Gegenstände aufgefaßt wird, theils bloße Copula, insofern es die formale Verknüpfung des Subjects mit dem Prädicate bildet und die Grundvoraussetzung aller Urtheile ist. Auf diese Weise genügt Platon der Foderung, die er im Parmenides von dem jugendlichen Sokrates aufstellen ließ, die in den Ideen selbst vorhandenen Beziehungen und Gegensätze aufzusuchen und die verschiedenen Combinationen derselben nachzuweisen. Das wesent-

lichſte Reſultat dieſer Unterſuchungen iſt nun der Beweis, daß ſelbſt die höchſten und allgemeinſten Begriffe weder abſolut, noch in ihrer Vereinzelung, alſo nicht als abſtracte Formeln, dürfen genommen werden, ſondern daß ſie auch eine relative und concrete Seite haben, durch welche ſie mit andern Begriffen verbunden werden können, und daß es eben die Aufgabe des Dialektikers ſei, dieſe relativen Seiten herauszufinden und hervorzuheben, und ſo überhaupt eine auf allgemeinen Begriffen beruhende Wiſſenſchaft zu begründen. Denn dies war ja der gemeinſame Fehler der verſchiedenen ſophiſtiſchen Richtungen, daß ſie von gewiſſen abſoluten Behauptungen ausgingen und Alles, was dieſen entgegen zu ſtehen ſchien, ſofort unbedingt verwarfen, ohne zu unterſuchen, ob nicht auch das Gegentheil ſeine Berechtigung habe. Nicht nur Protagoras, der in Allem, was jeder mit ſeinen Sinnen wahrnahm, eine wenigſtens für das wahrnehmende Subject abſolut gewiſſe und untrügliche Wahrheit fand, und daher die Möglichkeit eines Irrthums und überhaupt eines verneinenden Urtheils leugnete, ſondern auch die Megariker, welche die Relativität der Begriffe Einheit, Sein, Identität, Ruhe nicht anerkannten und deshalb die Möglichkeit des Nichtſeins und der Veränderung, der Vielheit und Bewegung beſtritten, geriethen in dieſen Fehler.

Am meiſten aber wird in dieſen Erörterungen der Begriff der Verſchiedenheit oder des Andersſeins hervorgehoben, weil dieſer ganz der Sphäre der Relativität angehört und ſelbſt eben nichts Anderes iſt, als der negativ aufgefaßte Begriff der Relativität; denn das Urtheil, daß ein Gegenſtand von einem andern verſchieden ſei, ſagt nichts über das Weſen deſſelben aus, ſondern nur über ſein Verhältniß zu andern Dingen. Verſchiedenheit iſt einerſeits Relation, andererſeits Negation, ſie drückt das relative Nichtſein aus. Wenn ſpäter Ariſtoteles den Begriff der relativen Negativität, den er Beraubung oder Mangel (στέρησις) nannte, als ein Hauptmoment ſeiner Logik anſah, ſo iſt dies nur eine weitere Entwickelung der Andeutungen Platon's über den Begriff der Verſchiedenheit. Erinnern wir uns dabei der noch im Parmenides hervortretenden Unſicherheit über die Begriffe des Andern und Verſchiedenen, ſo werden wir den überraſchenden Fortſchritt nicht verkennen, der in dem

hier aufgestellten Satze liegt, daß die Natur des Andersseins, oder der Verschiedenheit, über alles Seiende vertheilt sei, durch Alles hindurchgehe und, als Princip der Trennung und Unterscheidung der Begriffe, jedes Seiende nach einer andern Seite hin zu einem Nichtseienden mache. Denn der starre eleatische Gegensatz beider Begriffe verschwindet, sobald man sie relativ faßt, da das einzelne, bedingte, auf ein bestimmtes Prädicat bezogene Sein unmittelbar auch das Nichtsein aller andern Prädicate in sich schließt, das Nichtsein seinerseits aber, weil immer nur bestimmte Prädicate verneint werden, nur von Seiendem ausgesagt wird, also Seiendes zu seiner Grundlage hat. Die im Parmenides hingeworfene, noch ziemlich dunkle Andeutung, daß Sein und Nichtsein stets in- und miteinander seien, ist hier zu der Klarheit eines für alle Zeiten der Philosophie gewonnenen Grundsatzes fortgebildet, daß nämlich Sein und Nichtsein gar nicht entgegengesetzte Begriffe, sondern nur verschiedene Seiten desselben Begriffes seien und daß überhaupt nur von einem relativen, nicht von einem absoluten Nichtsein die Rede sein könne. Nur wo das Sein relativ ist, also Subject und Prädicat verbindet, steht ihm ein Nichtsein gegenüber, das also ein blos logischer Begriff ist und nur contradictorische, alles positiven Inhalts ermangelnde, nicht conträre Urtheile begründen kann. So ist das Nichtschöne nur in Beziehung auf das Schöne ein Nichtseiendes, an sich selbst aber ebenfalls ein Seiendes, da wir nur einem wirklichen, oder doch als wirklich gedachten Gegenstande das Prädicat der Schönheit absprechen. Das Nichtsein ist ein Andersein, und alles Seiende ist, wie Platon es scharf und schlagend ausdrückt, in unzähligen Beziehungen ein Nichtseiendes, jedes Nichtseiende aber an sich nicht weniger ein Seiendes, als Das, dem es entgegensteht. So ist jenes dunkle Nichtsein, das einst Parmenides gar nicht einmal denken zu können erklärte und das allen seinen Nachfolgern, sowie den Sophisten so viel zu schaffen machte, am Lichte des Begriffes gleichsam in Nichts zerronnen oder doch, durch genauere Bestimmung seines Begriffes, an die ihm gebührende, untergeordnete Stelle gesetzt. Eine philosophische, der sophistischen entgegengesetzte Dialektik hat auch in dieser Beziehung die schroffe Einseitigkeit der Eleaten überwunden und dargethan,

daß, wie in der Natur Bewegung und Ruhe gleiche Berechtigung haben, so auch in der Logik Identität und Verschiedenheit gleich nothwendige Grundkategorien sind, die jedem Sein anhaften, jedes in sich selbst bestimmt und nach außen von allen Andern verschieden erscheinen lassen, und daß ebenso auch Sein und Nichtsein überall zusammen sind, nebeneinander hergehen, ja immer auf einem und demselben Punkte zusammentreffen, ohne je zusammenzufallen, weil beide in ihrem gegenseitigen Verhältniß nur relative, keine absolute Geltung haben [49]).

Sollte aber Platon, indem er grade diese fünf Begriffe an die Spitze seiner Dialektik stellte, blos an ihre formalen Verknüpfungen, nicht auch an ihre höhere, metaphysische Bedeutung gedacht haben? Wer da weiß, wie bei unserm Denker Inhalt und Form immer unzertrennlich verbunden sind, wird eine tiefere Auffassung jener Begriffe gleichsam zwischen den Zeilen hindurch zu lesen sich leicht versucht fühlen. Bewegung und Ruhe werden hier zuerst auf das strengste geschieden, dann aber durch die beiden gemeinsamen Prädicate des Seins, der Identität und Verschiedenheit einander näher gebracht. Grade so sind auch in der Wirklichkeit Bewegung und Ruhe strenge Gegensätze, aber beide bedingen einander und sind gleich nothwendige Seiten der von dem absoluten Wesen ausgehenden, bildenden Kraft; beide sind, wie schon der dritte Abschnitt andeutete, in der Idee des höchsten Seins vereint und werden, wie wir im Parmenides sahen, durch das Werden oder den zwischen beiden liegenden, zeitlosen Übergangsmoment beständig vermittelt; ihre Wechselwirkung und regelmäßige Folge bedingt und erhält das Dasein des Ganzen. Im Geiste aber, dem reinsten und einfachsten Wesen, verschwindet der Gegensatz ganz; dort sind beide identisch und doch verschieden, weil der denkende Geist, indem er rasch von einem Gegenstande zum andern eilt, dabei doch sein einfaches, ruhiges Wesen behauptet. Aber auch der Gegensatz der Identität und Verschiedenheit ist im Geiste aufgehoben; denn dieselbe Vernunft, die ihre Begriffe auf das schärfste voneinander unterscheidet, verbindet sie auch wieder zu systematisch geordneten Einheiten, und in dieser Scheidung, die zugleich Verbindung, in dieser Verbindung, die zugleich Scheidung ist, besteht ja eben das in unserm Dialog beschriebene

Geschäft der Dialektik. Wie nun aber in der Welt des Geistes die Identität vorherrscht, so waltet in der äußern Natur die Verschiedenheit, die Getrenntheit nach Zeit und Raum und der reale Unterschied der Individuen, Gattungen und Arten. Wenn nun schon in der Natur das Sein und Nichtsein durch das Werden verbunden sind, so verschwindet in der Idee des reinen, absoluten Geistes der Begriff des Nichtseins ganz; denn in ihm ist Alles Realität, er ist Alles in Allem und ruft überall eine Fülle von Existenz hervor. In der Welt der Endlichkeit aber, wo Alles außer- und nebeneinander ist, herrscht das Nichtsein, und jedes einzelne Dasein schließt alles Andere von seinem Wesen aus; daher ist Jedes nur Das, was es selbst ist, alles Andere aber ist es nicht. Wenn man sich erinnert, daß alle diese Gedanken schon im dritten Theile angedeutet wurden, und daß nur, wenn man sie voraussetzt, Licht in den ganzen Dialog kommt und namentlich auch das Doppelgeschäft der Dialektik, Theilung und Verknüpfung, in seiner Berechtigung und innern Nothwendigkeit auf das klarste hervortritt, so wird man in dieser Deutung der platonischen Auseinandersetzungen weder ein leeres Spiel, noch eine bloße Allegorie zu erblicken geneigt sein, da die logischen Combinationen der Begriffe, wie sie Platon hier aufstellt, von dem innern Verhältniß derselben gar nicht getrennt werden können und dieses auch an mehr als einer Stelle, wie von einem klaren Spiegel zurückgestrahlt, erblicken lassen. Schon Plotinos faßte unsern Dialog, allerdings zu einseitig, von diesem Standpunkte auf und machte die fünf hier besprochenen Begriffe zu den Grundkategorien seiner Logik, die er an die Stelle der aristotelischen und stoischen setzt [50]).

Aber noch fehlt der Dialektik ein wesentliches Moment, das Wort. Jene logische Verknüpfung der Begriffe, deren Möglichkeit hier dargethan wird, muß sich auch in der Sprache, dem unentbehrlichsten Organ der denkenden Vernunft, darstellen, da sie ohne Worte gar nicht möglich ist; denn jeder Begriff kann nur durch ein, wenn auch noch nicht ausgesprochenes Wort vom Geiste festgehalten werden, jede Reflexion ist ein Selbstgespräch, jede Meinung ein bald bejahendes, bald verneinendes Urtheil. Darum nannte auch Parmenides das Nichtseiende ebenso unaussprechlich als unerkennbar, während Prota-

goras von seinem Standpunkte aus behauptete, daß man, wie nicht falsch denken, so auch nicht Falsches reden könne. Aus beiden Ansichten ging der von manchen Sophisten jener Zeit wacker zu ihren verwirrenden Trugschlüssen ausgebeutete Satz hervor, daß falsche Urtheile unmöglich seien, weil die Begriffe, aus deren Verbindung das Urtheil entstehe, nur Wirkliches enthalten können. Um nun den Gegensatz der wahren und falschen Dialektik ganz zu erschöpfen, mußte Platon auch noch diesen Punkt berühren, wobei er sich aber kürzer fassen konnte, da er bereits im Theätetos sowol die psychologischen Gründe des Irrthums, als auch, die Untersuchungen im Kratylos ergänzend, den innigen Zusammenhang des Wortes mit dem Gedanken nachgewiesen hatte. Die hier nur kurz berührte Auffassung des Denkens als eines Redens mit sich selbst, sodaß jede Meinung ein aus zwei Elementen bestehendes Urtheil ist, und die Hervorhebung dieser beiden Elemente, des Subjects und Prädicats, die in der Sprache im Nomen und Verbum ihren Ausdruck finden, wurde in jenem Dialog ausführlicher erörtert. Aber das schon dort gefundene Ergebniß, daß es, wie bejahende und verneinende, so auch richtige und falsche Urtheile gebe, erscheint hier durch die vorangegangenen, dialektischen Bestimmungen in einem ganz neuen Lichte. Wir erkennen mit Platon einerseits die Sprache, wie das geregelte Denken, als ein schönes, harmonisches Kunstwerk; aber nicht blos in den Verbindungen ihrer Laute, also in ihrer musikalischen Seite, zeigt sich, wie im Kratylos dargethan wurde, diese Harmonie, sondern auch in ihrem logischen Theile, in der Verbindung der Wörter zu Sätzen; denn auch in ihr erscheint eine Einheit des Mannichfaltigen, aber nur Wörter, die zu Urtheilen verknüpft werden können, also Subject- und Prädicatwort, Nomen und Verbum, gehen in diese Harmonie ein. Diese Grundform des Satzes wird hier als innere Nothwendigkeit anerkannt, da der in jedem Prädicatworte liegende Begriff des Seins in der Sprache, wie in der Logik, als der das Verschiedene zur Einheit verknüpfende Grundbegriff erscheint. Andererseits wird die Relativität des Nichtseins auch auf dem Felde der Sprache anerkannt; denn wer Nichtseiendes als Seiendes aufstellt, urtheilt zwar falsch, aber er redet doch nicht von Dingen, die überhaupt nicht sind,

sondern bringt nur Wirkliches oder als wirklich Angenommenes in eine falsche Verbindung. Es ist ein neuer, im Theätetos noch nicht so klar ausgesprochener Gedanke, daß kein falscher Begriff und kein falsches Urtheil das absolut Nichtige zum Gegenstande haben könne, da die Elemente aller Begriffe und Urtheile der Sphäre des Wirklichen oder doch Denkbaren entnommen sind und der Irrthum nur aus der falschen Verknüpfung derselben entsteht, daß es also weder in Worten noch in Gedanken eine absolute Unwahrheit geben könne, so wenig ein absolutes Nichts denkbar sei. Wir haben hier in der Anerkennung, daß alles Unwahre relativ sei und aus an sich wahren Elementen bestehe, einen jener ebenso fruchtbaren, als tiefen Gedanken, die auch in der neuern Philosophie noch lange nicht erschöpft sind. Von den beiden Extremen der sophistischen Dialektik aber wird nachgewiesen, daß bei ihren Sätzen weder ein gesundes und richtiges Denken, noch auch ein Ausdruck der Gedanken durch Worte möglich sei; denn wer, wie des Protagoras Anhänger, jedem Gegenstande, je nach der subjectiv verschiedenen Wahrnehmung des Einzelnen, ganz entgegengesetzte Prädicate beilegen zu können meinte und so den Satz des Widerspruchs, die Grundlage der Logik, aufhob, schnitt damit alle gegenseitige Verständigung ab, da nach dieser Ansicht kein Wort mehr eine bestimmte, allgemein gültige Bedeutung hatte; wer aber, wie die Megariker, die Bildung synthetischer Urtheile bestritt, vernichtete mit der Grundlage der Dialektik auch die der Sprache, die Verbindung eines Subjects mit einem von ihm verschiedenen Prädicate, und hob dadurch alle Harmonie im Denken, wie im Reden auf.

Nach diesen Erörterungen nimmt der fünfte Abschnitt die vorher abgebrochene Erklärung des Sophisten wieder auf, deren wesentlichstes Moment, das Nichtsein und der Irrthum, nun als wirklich vorhanden anerkannt ist. Zwei neue Züge sind es, die hier noch zu den bereits früher gefundenen hinzutreten. Der Sophist wird zu jenen nachbildenden Künstlern gezählt, die, wie etwa der Schauspieler, nicht durch fremde Organe wirken, sondern sich selbst zu Organen ihrer Darstellung machen; doch unterscheidet er sich dadurch zu seinem Nachtheil, daß er in seinen Reden nicht Bekanntes, sondern ein ihm ganz

unbekanntes Gebiet, die Tugendlehre, darzustellen sucht. Ferner thut er dies nicht harmlos und unbefangen, sondern anspruchsvoll und mit der Absicht, den Schein tiefer Weisheit um sich her zu verbreiten. Alles Bittere, was Platon den Sophisten in seinen übrigen Dialogen nachgesagt hat, ist in diesem Bilde zusammengefaßt und auf den höchsten Punkt gesteigert. In diesen letzten Theil sind nun aber auch noch zwei bedeutende, zwar nur beiläufig hingeworfene, aber mit der Grundidee des Dialogs innig verbundene Gedanken verflochten. Als Vorbild der durch Menschen bewirkten, also künstlerischen Nachahmung des Wirklichen wird hier ein durch die ganze Natur verbreitetes Phänomen hervorgehoben, die Selbstabbildung der Gegenstände, die Platon, als eine natürliche, eine göttliche nennt, und dieselbe namentlich in der Spiegelung und Schattenwerfung nachgewiesen. So steht schon in der Natur, in Folge einer innern Nothwendigkeit, der Sache ein Bild zur Seite. Aber als höchstes Urbild der hervorbringenden Thätigkeiten des Menschen wird die Idee einer, nach vernünftigen Zwecken schaffenden und gestaltenden göttlichen Wirksamkeit aufgestellt, und die Ansicht Derer ausdrücklich verworfen, die in der Natur entweder nur, wie die Atomisten, das Werk eines regellosen Zufalls, oder, wie die Naturphilosophen, mit alleiniger Ausnahme des Anaxagoras, das blinde Wirken einer bewußtlosen Ursubstanz oder Urkraft erblickten. Wie dieser Gedanke, zu welchem schon Sokrates auf ethisch-religiösem Wege gekommen war, sich eng an die im dritten Abschnitte angedeuteten großen Wahrheiten anschließt, so werden wir ihn später im Timäos, als Grundlage der großartigen platonischen Naturphilosophie, wiederfinden.

Schon in der Einleitung zum Parmenides mußten wir uns gegen die Ansicht der meisten Erklärer des Platon aussprechen, daß der Sophist vor jenem Dialog abgefaßt sei; vielmehr glaubten wir in unserm Dialog, im Vergleich zum Parmenides, einen bedeutenden Fortschritt in der Fortbildung Platon's und eine Lösung mehrer dort gestellten wichtigen Aufgaben anerkennen zu dürfen. In der That erscheint hier die eigenthümliche platonische Dialektik schon fast vollkommen ausgebildet, während in dem Hauptheil jenes Dialogs noch die mangelhaftere, zenonisch-megarische vorherrscht; der Begriff des

Seins, der dort noch ziemlich im Dunklen blieb, wird hier nach allen Seiten hin dialektisch entwickelt und die dort rhapsodisch und räthselhaft hingeworfenen Andeutungen über das Verhältniß des Seins zum Nichtsein zu voller Klarheit erhoben; Ruhe und Bewegung, Identität und Verschiedenheit werden dort unter den Grundbegriffen des Denkens aufgeführt und eine dialektische Erörterung derselben gewünscht; dies geschieht hier in der wünschenswerthesten Weise. Das dort ausgesprochene Verlangen des jungen Sokrates, die Beziehungen der Ideen zueinander, ihre Mischung und Scheidung erörtert zu sehen, hat hier seine Erfüllung gefunden. Die schwankenden Vorstellungen über die Ideen, die wir dort in den Äußerungen des Sokrates fanden und in denen wir Platon's eigene Zweifel zu erkennen glaubten, sind hier einer festern und klarern Ansicht gewichen, die in den meisten Punkten in den spätern Dialogen immer dieselbe bleibt. Der dort noch fast schüchtern und mehr indirect geführte Kampf gegen die Einseitigkeiten der eleatisch-megarischen Schule wird hier mit größter Sicherheit und Consequenz durchgeführt und ein fester Grund zu dem großartigen Bau der platonischen Philosophie gelegt, die alle wahren und lebendigen Gedanken der frühern Philosophie in sich aufnahm und ihre Gegensätze aus einem höhern Princip zu schöner Harmonie verband. Die strenge Schule der megarischen Dialektik, welcher Platon dort noch nicht ganz entwachsen war, ist hier gänzlich abgethan und aus ihr der völlig auf eigenen Füßen stehende Meister hervorgegangen. Schleiermacher allein hat dieses Verhältniß der beiden Dialoge richtig erkannt, wiewol er andererseits, wie wir früher sahen, den Parmenides nicht nach Gebühr würdigt und auch darin fehlt, daß er nicht nur den Theätetos nach dem Parmenides setzt, sondern sogar den Menon und Euthydemos zwischen jenen Dialog und den Sophisten einschiebt. Zwar könnte man gegen unsere Ansicht den genauen Zusammenhang des Sophisten mit dem Theätetos anführen, der schon äußerlich in dem Wiederauftreten der drei Personen, zwischen denen dort die Unterredung vor sich ging, sowie in der Angabe, daß das zweite Gespräch schon einen Tag nach dem ersten gehalten sei, deutlich genug hervortritt. Dazu kommt die Übereinstimmung der Gedanken, während uns der Parmenides

in einen ganz andern Kreis von Perſonen und Philoſophemen verſetzt. Aber durch dies Alles wird doch nichts Anderes bewieſen, als was wir unbedenklich einräumen, daß der Sophiſt ſich eng an den Theätetos anſchließt und mehre der dort mehr pſychologiſch entwickelten Wahrheiten auf dem dialektiſchen Wege tiefer zu begründen ſucht. Wie ganz verſchieden aber beide Dialoge in Ton, Darſtellung und Einkleidung ſind, haben wir ſchon oben erwähnt; doch auch in der Philoſophie finden wir von dem einen zum andern einen ſo bedeutenden Fortſchritt, daß wir kaum umhin können, zwiſchen beiden einen nicht allzu kurzen, durch tiefe Studien der Geſchichte der Philoſophie und der Dialektik ausgefüllten Zeitraum anzunehmen, wo dann der Parmenides die erſte, ſchöne Frucht dieſer Studien ſein würde. Überdies iſt der Sophiſt nicht ſo einfach eine Fortſetzung des Theätetos, ſondern er gibt ſich ſelbſt für das erſte Glied einer, durch ihre eigenthümliche Methode von allen frühern Dialogen ſich unterſcheidenden Trilogie aus, deren letztes Glied ausgeblieben oder, was indeſſen wenig Wahrſcheinlichkeit hat, verloren gegangen iſt, am wenigſten aber mit Zeller und Stallbaum in dem in Form und Inhalt ſo weſentlich verſchiedenen Parmenides geſucht werden darf. Daß übrigens die im Sophiſten errungenen Hauptreſultate in den ſpätern Dialogen, namentlich ſchon im Phädros, vorausgeſetzt werden, wird der weitere Verlauf unſerer Unterſuchungen zeigen. Dabei glauben wir indeſſen nicht unbemerkt laſſen zu dürfen, daß in unſerm Dialog einzelne Gedanken vorkommen, die ſpäter nicht in derſelben Weiſe wieder aufgenommen und weiter geführt werden. Dahin gehört namentlich das große Gewicht, das hier auf die Nothwendigkeit der Offenbarung der Ideen in den einzelnen Gegenſtänden, alſo in der Welt der Erſcheinungen, gelegt wird, eine Anſicht, mit der die ſpätere Lehre Platon's, daß die Erſcheinung nur dunkle Schattenbilder der Ideen darbiete, nicht recht übereinſtimmt. Es iſt dies grade der Punkt, wo Ariſtoteles den Platon ergänzte. Auch der Gedanke, daß das höchſte Sein wirkſame Kraft ſei und zugleich ruhe und ſich bewege, tritt in den nachfolgenden Dialogen etwas zurück. Wir können allerdings annehmen, daß Platon, ſeitdem er mit der geheimnißvollen, ſymboliſch-poetiſchen Philoſophie der Pythagoreer ver-

trauter geworden war, von jener kühlern und nüchternern Betrachtungsweise abgekommen sei und sich der schon im Parmenides verworfenen Ansicht, daß die wirkliche Welt aus lauter unvollkommenen Abbildern idealer Urbilder bestehe, mehr und mehr wieder angenähert habe. Indessen wird diese Verschiedenheit, die Socher nicht unbemerkt läßt, aber maßlos übertreibt und in ihr den Widerspruch eines Megarikers gegen Platon's Ideenlehre wahrnimmt, wol Niemanden bestimmen, unsern Dialog mit jenem Gelehrten für unplatonisch zu erklären, eine Annahme, die um so seltsamer ist, da grade die Megariker auf jenem abstract idealen Standpunkte standen, den Platon hier, wie im Parmenides, nicht gelten lassen will.

Da es in der Geschichte der Reisen Platon's weder an Lücken noch an Widersprüchen fehlt, so darf die Annahme eines Zwischenraums zwischen der ägyptischen und italischen Reise, den Platon wieder in Athen zubrachte, vielleicht als eine nicht völlig verwerfliche Hypothese von uns angenommen werden, wo dann, einige Zeit nach dem Parmenides, der Sophist nebst dem Staatsmann in jene ruhigere Zwischenzeit fallen würde. Lieber noch möchten wir die beiden letztern Dialoge etwas tiefer hinunter rücken und annehmen, daß sie auf einem der Ruhepunkte, welche Platon sich auch auf der italischen Reise wird gegönnt haben, seien verfaßt worden.

Der Sophiſt oder das Treibjagen.

Theodóros, Sokrates, Fremder aus Élea [1]), Theätétos. Mehre Jugendgenoſſen des Theätetos als ſtumme Zuhörer.

I
216 Theodoros. Unſerer geſtrigen Übereinkunft gemäß [2]), lieber Sokrates, haben wir ſelbſt uns geziemend eingefunden, und bringen dir da einen Fremden mit, aus Elea gebürtig, einen der Schule des Parmenides und Zenon befreundeten, um Weisheit ſehr bemühten Mann.

Sokrates. Haſt du, lieber Theodoros, etwa ohne ſelbſt es zu wiſſen, nicht einen Fremden, ſondern einen Gott mitgebracht, nach der Rede des Homeros, der behauptet, ſowie die andern Götter Geleiter der Menſchen ſeien, denen geziemende Scheu inwohne, ſo vor allen der gaſtliche Zeus, ſowie Zeugen ihres Übermuthes und geſetzlichen Wohlverhaltens? So dürfte alſo vielleicht auch dich einer der über uns Menſchen Erhabenen geleiten, uns in Unterſuchungen Schwache heimzuſuchen und zu widerlegen, als ein der Widerlegung mächtiger Gott [3]).

Theod. Das, lieber Sokrates, liegt nicht im Charakter dieſes Fremden; er iſt vielmehr gemäßigter als ſolche auf Streit Erpichte. Und ob zwar keineswegs ein Gott, erſcheint er doch fürwahr mir göttlich; denn allen Weisheitsliebenden ertheile ich dieſen Namen.

Sokr. Und Das mit Fug, lieber Freund. Doch ſcheint wol dieſe Gattung nicht leichter, möcht' ich ſagen, herauszufinden, als die der Götter; denn unter der verſchiedenſten, von der Unwiſſenheit der übrigen Menſchen ihnen beigelegten Geltung

durchgehen die Städte die nicht vorgeblichen, sondern echten Weisheitsfreunde, von ihrer Höhe herabblickend auf das Leben der niedrig Stehenden, und gelten den Einen für keiner Beachtung, den Andern für jeder Ehre werth; und bald gelten sie für Staatsmänner, bald für Sophisten, bald dürften sie bei Manchen die Meinung erregen, sie seien ganz und gar von Sinnen. Gern möcht' ich aber an den Fremden, wenn es ihm darauf einzugehen gefällt, die Frage stellen, was hierin in jener Gegend die Meinung der Menschen war, und welche Namen 217
sie Solchen beilegten.

Theod. Als welche denn?

Sokr. Sophist, Staatsmann, Weisheitsfreund.

Theod. Was zunächst und von welcher Beschaffenheit war die Bedenklichkeit, die dich auf diese Frage brachte?

Sokr. Folgende: Ob sie das Alles für einerlei, oder zweierlei hielten, oder, wie der Ausdrücke drei sind, auch drei Classen machten, und Jeden, seiner Benennung nach, einer derselben beizählten?

Theod. Er wird, denk' ich, eine Erörterung darüber uns nicht vorenthalten. Oder was erwidern wir ihm, lieber Fremdling?

Fremder. Gern bin ich, wie du, lieber Theodoros, sagst, dazu bereit; auch ist's nicht schwierig zu erwidern, daß sie für dreierlei es ansehen; doch gewiß, die Einzelnen genau zu scheiden, wie Jeder beschaffen sei, das ist keine kleine, noch leichte Aufgabe.

Theod. Und durch einen glücklichen Zufall, lieber Sokrates, brachtest du eine Sache zur Sprache, mit der verwandt, worüber wir ihn grade, bevor wir hierher kamen, genau befragten. Da gab er uns denselben Bescheid, wie jetzt dir, er habe darüber zur Genüge sprechen gehört, und Das sei ihm nicht entfallen.

Sokr. Laß uns also, lieber Fremdling, indem wir um die 2
erste Gefälligkeit bitten, keine Fehlbitte thun, und sage auch Das uns, bist du gewohnt, lieber für dich allein, in ausführlicher Rede, Das vorzutragen, was du Jemandem darlegen willst, oder durch Fragen, dergleichen ich zum Beispiel auch den Parmenides, als ich einst als ein junger Mensch mit dem

schon Hochbejahrten zusammentraf, aufstellen sowie wunderschöne Reden ihn halten hörte?

Fremder. Wenn Jemand harmlos und freundlich auf die Unterredung eingeht, dann, lieber Sokrates, ist's so, in wechselnder Rede, leichter, sonst aber für sich.

Sokr. Demnach darfst du dir unter den Anwesenden auswählen, wen du willst, denn Alle werden dir gern Rede stehen; willst du jedoch meinem Rathe bei der Wahl eines dieser Jünglinge folgen, so wähle den Theätetos da; oder auch einen Andern, wenn er nach deinem Sinne ist.

Fr. Eine gewisse Scheu ergreift mich, lieber Sokrates, daß ich jetzt, bei der ersten Zusammenkunft mit euch, die Unterhaltung nicht in kurzer Rede und Gegenrede führen, sondern, indem ich für mich einen ausführlichen Vortrag in die Länge spinne, oder auch durch Fragen, mich gewissermaßen zur Schau stellen soll. Denn in der That ist das jetzt Angeregte nicht so geringes Umfangs, wie man auf eine solche Frage es erwarten sollte, sondern erheischt eben eine sehr lange Erörterung. Dagegen erscheint es mir unpaßend und unhöflich, dir und den Anwesenden eine Gefälligkeit zu versagen, um die du noch dazu
218 so freundlich mich ersuchst; da mir auch Theätetos als Mitunterredner, nach früher mit ihm geführten Gesprächen und deiner jetzigen Auffoderung nach, durchaus willkommen ist.

Theät. Wirst du aber auch, lieber Fremdling, so Allen, wie Sokrates sagte, etwas Angenehmes erzeigen?

Fr. Das, scheint es, müssen wir ohne weitern Widerspruch so annehmen, lieber Theätetos. Meine Rede müßte ich hinfort natürlich an dich richten. Wenn du demnach, durch ihre Länge belästigt, verdrießlich wirst, so miß nicht mir die Schuld davon bei, sondern diesen deinen Freunden da.

Theät. Unter diesen Umständen denk' ich gewiß nicht zu ermüden; doch wenn auch so etwas sich zutragen sollte, so wollen wir den Sokrates da *) noch dazu nehmen, der mit unserm Sokrates denselben Namen führt, meinen Alters- und Übungsgenossen, dem es nichts Ungewohntes ist, das Meiste gemeinschaftlich mit mir durchzuarbeiten.

3 Fr. Wohl gesprochen, und darüber magst du im Verlauf der Untersuchung mit dir allein zu Rathe gehen. Gemeinschaft-

lich mit mir aber mußt du, wie mir es offenbar ist, den Anfang der Nachforschung vom Sophisten machen, indem du nachspürst und in Worten aussprichst, was er irgend ist. Denn jetzt stimmen doch fürwahr wir, du und ich, hier nur über den Namen überein; über den Gegenstand aber, den wir damit bezeichnen, dürfte jeder von uns Beiden seine besondere Meinung haben. Doch bei Jedem muß man durch Bestimmungen vielmehr über die Sache, als blos über den Namen ohne Bestimmung übereinkommen. Die Sippschaft aber, der wir jetzt nachzuspüren gedenken, der Sophisten, ist nicht vor Andern ihrem Wesen nach leicht zu fassen. Gilt es ferner etwas Großes gut durchzuführen, in solchen Fällen sind Alle längst der Meinung, man müsse früher an Geringfügigem und Leichtem sich versuchen, als an dem Größten selbst. Daher, lieber Theätetos, halte ich es auch für uns Beide so für räthlich, da uns die Gattung der Sophisten als schwierig zu fahen erscheint, die Jagd auf sie vorher an etwas Leichterm zu üben; du müßtest denn irgend einen andern, leichtern Weg anzugeben wissen.

Th. Den weiß ich aber nicht.

Fr. Willst du nun, daß wir, einem Unbedeutenden nachstrebend, darin ein Muster für das Größere aufzustellen versuchen?

Th. Ja.

Fr. Welchen leicht erkennbaren und geringfügigen Gegenstand, der aber einer ebenso umfassenden Erörterung fähig ist, wie die größern, möchten wir nun wol vorher aufstellen? Etwa den Angelfischer; ist das nicht etwas Allen Bekanntes und keine besondere Beachtung Verdienendes?

Th. So ist's.

Fr. Dennoch wird Das, hoff' ich, uns auf einen Richtweg 219
und eine Dem, was wir beabsichtigen, nicht unersprießliche Erörterung führen.

Th. Das wäre schön.

Fr. Wohlan denn, beginnen wir damit. Und sage mir, 4
wollen wir annehmen, Dieser sei einer Kunst kundig, oder sei es nicht und übe ein anderes Vermögen?

Th. Nichts weniger als unkundig.

Fr. Gewiß zerfallen aber doch alle Künste ziemlich in zwei Classen.

Th. Wie so?

Fr. Der Landbau, alles auf die Pflege des sterblichen Leibes und die Zusammenfügung und Gestaltung Dessen, was wir Geräthe nennen, Bezügliche, dann die Nachbildnerei, Das insgesammt ließe sich ganz füglich mit Einem Ausdrucke bezeichnen.

Th. Wie so, und mit welchem?

Fr. Von Allem, was Jemand, während es vorher noch nicht da war, ins Dasein ruft, sagen wir, der es ins Dasein Rufende erzeuge es und das ins Dasein Gerufene werde erzeugt.

Th. Richtig.

Fr. Darauf bezog sich doch das Vermögen alles Dessen, was wir jetzt erwähnten.

Th. Freilich bezog es sich darauf.

Fr. Laß uns Das also, es zusammenfassend, die erzeugerische Kunst nennen.

Th. So sei es.

Fr. Dagegen ferner die ganze Classe des zu Erlernenden [5]) und der Erkenntniß, und das auf Geldverkehr, auf Wettkampf und Erjagen Bezügliche, insofern nichts von diesen Etwas hervorbringt, sondern theils das schon Vorhandene und Gewordene durch Rede und That bewältigt, theils Denen, die es bewältigen wollen, entgegentritt; aus diesem Grunde möchten diese Gattungen insgesammt durchaus am passendsten die erwerbsame Kunst heißen.

Th. Ja, so möcht' es passen.

Fr. Da nun alle Künste insgesammt erwerbsam oder erzeugerisch sind, zu welcher von beiden wollen wir, lieber Theätetos, die Angelfischerei rechnen?

Th. Offenbar wol zu den erwerbsamen.

Fr. Gibt es aber nicht zwei Gattungen der erwerbsamen, deren eine eine von beiden Seiten freiwillige, tauschhändlerische, durch Geschenke, Lohn und Kauf ist, die andere aber, die Alles entweder durch That oder durch Worte bewältigt, etwa die bewältigerische heißen möchte?

Th. Wohl erhellt Das aus dem Gesagten.

Fr. Wie weiter? Werden wir nicht die bewältigerische in zwei Theile scheiden?

Th. In welcher Weise?

Fr. Indem wir das gesammte offene Verfahren für erkämpfend, ihr heimliches aber für erjagend annehmen.

Th. Ja.

Fr. Doch die erjagende nicht in zwei Theile zu theilen wäre unverständig.

Th. Sage, wie?

Fr. Indem wir die leblosen und die lebenden Gegenstände unterscheiden.

Th. Warum nicht, wenn anders beide Arten vorhanden sind?

Fr. Wie sind sie es nicht? Und wir mögen die Jagd auf 220
das Lebloſe, die mit Ausnahme einiger Arten der Taucherkunst und einiges andern Geringfügigen der Art keinen Namen führt, übergehen, die andere aber, auf lebende Geschöpfe, die thierjägerische nennen.

Th. So sei es.

Fr. Ließe sich aber nicht mit Recht eine doppelte Gattung der thierjägerischen Kunst aufführen? Die auf Landthiere, durch viele Gattungen und Benennungen unterschieden, die landthierjägerische, und die gesammte auf schwimmende Thiere [6]) die schwimmthierjägerische?

Th. Ja wohl.

Fr. Von der schwimmenden Gattung gehören doch die einen den Befiederten, die andern den Wasserthieren an?

Th. Wie sollten sie nicht?

Fr. Und die gesammte Jagd auf Befiedertes wird Vögeljagd genannt?

Th. Den Namen führt sie allerdings.

Fr. Die auf Wasserthiere aber ziemlich ohne Ausnahme Fischerei.

Th. Ja.

Fr. Wie aber? Könnt' ich nicht wieder diese Jagd in zwei Haupttheile theilen?

Th. In welche?

Fr. Insofern der eine Fang zur Stelle [7]), durch Netze, der andere aber durch Verwundung bewerkstelligt wird.

Th. Wie meinst du, und wie unterscheidest du jeden der beiden Theile?

Fr. Den einen, insofern es angemessen ist, Jedes, was, um das Entrinnen zu verhindern, etwas einschließt, ein Umstrickendes zu nennen.

Th. Allerdings wol.

Fr. Sollen wir aber Fischreusen, Netze, Schlingen, Garne und dergleichen anders als ein Umstrickendes nennen?

Th. Nicht anders.

Fr. Demnach werden wir diesen Theil der Jagd mit dem Namen der netzumstrickenden oder einem ähnlichen bezeichnen.

Th. Ja.

Fr. Ein anderer, der mit Hülfe von Angeln und Harpunen durch Verwundung stattfindet, ist davon verschieden und wir mögen ihn jetzt mit einem Gesammtausdruck den wundenschlagenden nennen; oder welchen angemessenern könnte Jemand etwa angeben?

Th. Kümmern wir uns nicht um den Namen, denn auch dieser genügt.

Fr. Die eine Gattung des wundenschlagenden also, der Nachtfang, wird, denk' ich, von den damit Beschäftigten selbst der Feuerfang genannt, indem er bei der Helle des Feuers erfolgt.

Th. Allerdings.

Fr. Der Tagesfang aber ist, da sich Angelhaken auch an der Spitze der Harpunen befinden, durchaus ein Hakenfang.

Th. So wird er ja genannt.

6 Fr. Von dem der wundenschlagenden Fischerei zugehörigen Angelfang wird nun der eine, der von oben nach unten erfolgt, weil man vorzüglich der Harpunen in dieser Weise sich bedient, der Harpunenfang, denk' ich, genannt.

Th. So sagen Einige.

Fr. Übrig ist dann, möcht' ich sagen, nur noch Eine Gattung.

Th. Welche?

Fr. Die der dieser entgegengesetzten Verwundung, die mittels der Angel erfolgt und nicht, wie bei den Harpunen, an dem Theile des Körpers der Fische, wo es sich eben trifft, sondern 221
am Kopfe und Munde des jedesmal verfolgten, die von unten nach der entgegengesetzten Richtung mit Ruthen und Rohrstäben heraufzieht [8]); mit welchem Namen werden wir, lieber Theätetos, sagen, daß diese zu bezeichnen sei?

Th. Ich glaube, daß die Aufgabe, die wir uns eben [9]) stellten, daß diese eben jetzt gelöst sei.

Fr. Jetzt also sind wir, du und ich, nicht blos über den 7
Namen der Angelfischerei übereingekommen, sondern haben auch den Begriff der Beschäftigung selbst zur Genüge gefaßt. Die Hälfte der gesammten Kunst war nämlich erwerbsam, des Erwerbsamen bewältigerisch, des Bewältigerischen jägerisch, des Jägerischen thierjägerisch, des Thierjägerischen schwimmthierjägerisch, eine Unterabtheilung des Schwimmthierjägerischen war die gesammte Fischerei, der Fischerei die wundenschlagende, der wunderschlagenden der Hakenfang, diese aber, die durch eine Wunde von unten nach oben heraufangelnde, der Gegenstand unserer jetzigen Untersuchung, die von dem Verfahren dabei den Namen Angelfang erhielt.

Th. Das ist fürwahr zur Genüge dargelegt.

Fr. Wohlan, versuchen wir es nach diesem Muster auch 8
ausfindig zu machen, wie doch wol der Sophist beschaffen ist.

Th. Das wollen wir allerdings.

Fr. Und zwar untersuchen wir zuerst, ob der Angelfischer als ein Unkundiger, oder des Besitzes einer Kunst sich Erfreuender anzusehen sei [10]).

Th. Ja.

Fr. Und wollen wir, lieber Theätetos, jetzt diesen für einen Unkundigen, oder für einen wirklichen Weisheitslehrer ansehen?

Th. Keineswegs für einen Unkundigen; denn ich begreife deine Meinung, wer den Namen Sophist führt, dürfe das durchaus nicht sein; vielmehr müssen wir ihn natürlich als des Besitzes einer Kunst sich erfreuend ansehen.

Fr. Welcher Kunst doch wol? Sprich, bei den Göttern, blieb es uns verborgen, daß ein Mann dem andern verwandt ist?

Th. Welcher welchem?

Fr. Der Angelfischer dem Sophisten.

Th. Inwiefern?

Fr. Beide stellen sich mir als eine Art Jäger dar.

Th. Welcher Art der Andere? Denn von dem Einen gaben wir es an.

Fr. Wir theilten doch jetzt die gesammte Jagd in zwei Theile, indem wir die der Schwimmthiere von der der Landthiere schieden.

Th. Ja.

Fr. Und die eine, die schwimmenden Wasserthiere umfassende Abtheilung, betrachteten wir; die andere landthierjägerische aber ließen wir ungetheilt, indem wir bemerkten, sie bestehe aus vielen Gattungen [11a]).

222 Th. Allerdings.

Fr. Hier gingen also bis jetzt der Sophist und der Angelfischer beide von der erwerbsamen Kunst aus.

Th. Gewiß, so scheint es.

Fr. Es wendete sich aber wol der Eine von der thierjägerischen ausgehend zu der See, den Flüssen und Seeen, die hier befindlichen Thiere zu erjagen?

Th. Wie anders?

Fr. Der Andere aber zum Festlande und wieder andern Flüssen, des Reichthums und der Jugend ergiebigen Wiesengründen vergleichbar, die Erzeugnisse dieser zu bewältigen?

Th. Wie meinst du?

Fr. Es gibt zwei Haupttheile der Landthierjagd.

Th. Diese beiden sind?

Fr. Der eine der zahmen, der andere der wilden Thiere.

9 Th. Ei, gibt es denn auch eine Jagd der zahmen?

Fr. Wenigstens wenn der Mensch ein zahmes Thier ist. Nimm nun an, was du willst. Entweder nimm nichts Zahmes an, oder Einiges als zahm, den Menschen aber als wild, oder du nennst umgekehrt den Menschen zahm und läßt keine Menschenjagd gelten. Bestimm' uns, welche von diesen Annahmen deinen Beifall hat.

Th. Ich betrachte uns, lieber Fremdling, als etwas Zahmes, und nehme an, daß es eine Menschenjagd gebe.

Fr. Wir wollen demnach auch die Zahmthierjagd für eine doppelte erklären.

Th. In welcher Beziehung?

Fr. Indem wir die eine räuberische, sclavenjägerische, gewaltherrscherische, sowie die gesammte kriegerische, das Alles mit Einem Namen, als die gewaltthätige, bestimmen.

Th. Schön.

Fr. Die rechtshändlerische und volksrednerische und wechselseitigverkehrende aber, wiederum das Gesammte mit Einem Namen als Eine, die überrednerische Kunst bezeichnen.

Th. Richtig.

Fr. Wir wollen aber doch eine doppelte Gattung der überrednerischen angeben.

Th. Welche?

Fr. Die eine, die bei Einzelangelegenheiten, die andere, die bei öffentlichen geübt wird.

Th. Gewiß, beide Arten werden geübt.

Fr. Ist nun nicht ferner die eine Gattung der einzeljägerischen lohndienerisch, die andere gabenspenderisch?

Th. Das versteh' ich nicht.

Fr. So richtetest du, wie es scheint, noch nicht deine Aufmerksamkeit auf die Jagd der Liebhaber.

Th. In welcher Hinsicht?

Fr. Daß sie Denen, welchen sie nachjagen, noch außerdem Geschenke machen.

Th. Du hast sehr recht.

Fr. Das gelte uns also für eine Gattung der Liebeskunst.

Th. Allerdings.

Fr. Die eine Gattung der lohndienerischen aber, die im Umgang nach Gunst strebt, und die Lust durchaus zu ihrer Lockspeise macht und nur die eigene dem Gaumen schmeichelnde Sättigung [11b]) als Lohn begehrt, die möchten wir wol Alle, denk' 223
ich, eine Kunst des Versüßens nennen.

Th. Warum sollten wir denn nicht?

Fr. Diejenige aber, die in ihren Unterredungen die Tugend zu bezwecken verheißt und Geld zum Lohn verlangt, sollte es nicht angemessen sein, diese Gattung mit einem andern Namen zu bezeichnen?

Th. Wie sollt' es nicht?

Fr. Mit welchem denn wol? Versuch' es, ihn anzugeben.

Th. Der liegt zu Tage: Denn wir haben, scheint es mir, den Sophisten aufgefunden. Indem ich also Das von ihm aussage, mein' ich den geziemenden Namen ihm zu ertheilen.

Fr. Unserer jetzigen Untersuchung zufolge, scheint es, lieber Theätetos, die nach der aneignerischen, bewältigerischen, jägerischen Kunst, als Thier-, Landthier-, Menschenjagen, überrednerisch, einzeljägerisch, gelderwerberisch, meinungslehrerisch, auf reiche und angesehene Jünglinge stattfindende Jagd, diese müsse, wie unsere jetzige Untersuchung ergibt, die sophistische genannt werden.

Th. Allerdings wol.

Fr. Betrachten wir sie auch noch auf folgende Weise; denn der Gegenstand unserer gegenwärtigen Untersuchung gehört keiner geringfügigen, sondern einer sehr zusammengesetzten Kunst an. Führt uns doch auch das bisher Gesagte auf die Vermuthung, sie sei nicht der Gattung, die wir jetzt angeben, sondern einer andern unterzuordnen.

Th. Inwiefern?

Fr. Die erwerbsame Kunst zerfiel in zwei Gattungen, eines Theils in die jägerische, anderes Theils in die umtauschende.

Th. So war es traun.

Fr. Wollen wir also zwei Gattungen der umtauschenden annehmen, die gabenspenderische und markthaltende?

Th. Das stehe fest.

Fr. Nun wollen wir wieder behaupten, die markthaltende zerfalle in zwei Theile.

Th. In welcher Weise?

Fr. In die eine, die Selbsterzeugtes absetzt, eine besondere der Selbstverfertiger, und die andere, die vertriebsam fremde Arbeit umsetzt.

Th. Allerdings.

Fr. Wie weiter? Wird nicht der Umsatz der vertriebsamen in der Stadt selbst, der ziemlich die Hälfte des Vertriebes ausmacht, hökenkrämerisch genannt?

Th. Ja.

Fr. Der Waarenabsatz aber aus einer Stadt in die andere mittels Kaufes und Verkaufes handelsverkehrerisch?

Th. Weshalb nicht?

Fr. Haben wir aber beim Handelsverkehr nicht bemerkt, daß sowol Das, was zur Nahrung und den Bedürfnissen des Körpers, als was zu denen des Geistes gehört, um Geld feil abgesetzt wird?

Th. Wie meinst du Das?

Fr. Vielleicht ist uns das auf den Geist Bezügliche unbekannt, denn das Andere begreifen wir wol.

Th. Ja.

Fr. Wir wollen demnach sagen, daß, wer die Musenkünste 224
insgesammt, die immer von einer Stadt nach der andern, hier aufgekauft, anderswohin eingeführt und feil geboten werden, wer die Malerei und Gaukelkunst und Anderes, was theils zur Erheiterung des Geistes, theils in ernster Absicht eingeführt und ausgeboten wird, einführt und feil bietet, mit Recht ebenso gut wie beim Verkauf von Speisen und Getränken ein Handelsmann genannt werde.

Th. Du hast sehr recht.

Fr. Wirst du nicht denselben Namen Demjenigen geben, der Kenntnisse zusammenkauft und von einer Stadt nach der andern ziehend um Geld sie absetzt?

Th. Ja wohl.

Fr. Könnte nun nicht mit vollem Rechte die eine Gattung 11
dieses Geisteswaarenhandels die schaustellerische heißen, die andere aber, mit einem nicht minder lächerlichen Ausdrucke, da sie ja doch in einem Verhandeln von Kenntnissen besteht, mit einem ihrer Ausübung verwandten Namen bezeichnet werden müssen?

Th. Allerdings wol.

Fr. Also von diesen wissenfeilbieterischen müssen wir derjenigen, welche auf die Kenntnisse in den andern Künsten sich bezieht, einen andern Namen, als der auf die Kenntniß der Tugend bezüglichen ertheilen.

Th. Wie anders?

Fr. Für das Übrige möchte kunstfeilbieterisch passen, für das Letztere aber bemühe du dich, einen Namen anzugeben.

Th. Welchen andern Namen könnte wol Jemand ohne fehlzugreifen dafür angeben, als es sei diejenige Gattung, der wir jetzt nachforschen, die sophistische?

Fr. Einen andern nicht. Wohlan, fassen wir es denn zusammen, indem wir sagen, daß die mit Untersuchungen und Belehrungen über die Tugend handelnde Gattung der erwerbsamen, umtauschenden, markthaltenden, vertriebsamen, geistes-waarenhändlerischen Kunst sich als die zweite Erklärung der sophistischen herausstellte.

Th. Allerdings.

Fr. Drittens glaub' ich, wenn Einer hier in der Stadt seinen Wohnsitz aufschlägt und Belehrungen über dieselben Gegenstände theils aufkauft, theils selbst zusammenzimmert und sie feil bietet, um so seinen Lebensunterhalt zu gewinnen, daß du mit keinem andern Namen, als dem jetzt gebrauchten, ihn belegen wirst.

Th. Wie werd' ich wol?

Fr. Also auch die umtauschende, markthaltende Gattung der erwerbsamen Kunst, ob es die selbstverkäuferische oder hökenkrämerische sei, in beiden Fällen, sobald es die wissenfeilbieterische, auf solche Gegenstände bezügliche ist, wirst du stets, wie du kund gibst, die sophistische nennen.

Th. Nothwendig, denn der Untersuchung muß man Folge leisten.

12 Fr. Forschen wir weiter, ob sonach die Gattung, deren
225 Spur wir jetzt verfolgen, Ähnlichkeit mit etwas wie Folgendem hat.

Th. Womit denn?

Fr. Einen Theil der erwerbsamen Kunst bildete die erkämpfende [12a]).

Th. Das geschah allerdings.

Fr. Nicht unangemessen ist es demnach, diese in zwei Theile zu scheiden.

Th. In welche, sprich?

Fr. Indem wir die eine Gattung derselben als wetteiferisch, die andere als kämpferisch annehmen.

Th. So ist's.

Fr. Ziemlich angemessen ist's nun, für diejenige Gattung

der kämpferischen Kunst, die Leib gegen Leib stattfindet, einen passenden Namen anzugeben, indem wir sie etwa die zwingerische nennen.

Th. Ja.

Fr. Wer könnte aber, lieber Theätetos, die durch Reden gegen Reden mit einem andern Namen als dem der wortstreiterischen bezeichnen?

Th. Niemand.

Fr. Für die auf Wortstreite sich beziehende müssen wir aber einen doppelten annehmen.

Th. Inwiefern?

Fr. Der gerichtlichen, insofern sie stattfindet durch ausführliche gegen ausführliche, auf Recht oder Unrecht bezügliche Reden.

Th. Wohl.

Fr. Aber die im besondern Verkehr stattfindende, in Fragen und Antworten zerstückelte, sind wir die anders zu nennen gewohnt, als die widersprecherische?

Th. Nein.

Fr. Wo aber bei der widersprecherischen im Geschäftsverkehr zwar ein Wortstreit stattfindet, aber auf das Gerathewohl und kunstlos geführt wird, da wollen wir zwar eine eigene Gattung annehmen, da die Untersuchung als eine verschiedene sie unterschieden hat, eine Benennung aber ward ihr weder von den Frühern zu Theil, noch verdient sie von uns jetzt sie zu erhalten.

Th. Richtig; denn die Abtheilungen werden zu unbedeutend und vielfältig.

Fr. Die kunstgemäße aber und über Recht und Unrecht selbst und das Andere insgesammt in Worten streitende, sind wir nicht diese die kampffertige zu nennen gewohnt?

Th. Wie sollten wir nicht?

Fr. Von der kampffertigen ist die eine Gattung doch aber geldvergenderisch, die andere gelderwerberisch?

Th. Durchaus.

Fr. Versuchen wir demnach den Namen anzugeben, den wir jeder von beiden beizulegen haben.

Th. Das liegt uns freilich ob.

Fr. Ich denke, die aus Luſt an der Unterhaltung damit hervorgehende Vernachläſſigung der eigenen Angelegenheiten, und was von den meiſten der Zuhörenden als Geſchwätz nicht mit Vergnügen gehört wird, werde nach meiner Anſicht mit keinem andern Namen als dem der geſchwätzigen benannt.

Th. So ungefähr drückt man ſich darüber aus.

Fr. Suche du nun alſo deinerſeits das Gegentheil davon, was von den außeröffentlichen Wortkämpfen Gewinn zieht, namhaft zu machen.

Th. Was Anderes könnte wol Jemand wieder, ohne zu irren, ſagen, als da komme uns wieder, zum vierten Male nun, jener wunderſame Sophiſt, deſſen Spur wir verfolgen?

226 Fr. Nichts Anderes alſo, ſcheint es, als die gelderwerberiſche Gattung der kampffertigen Kunſt, der widerſprecheriſchen, wortſtreiteriſchen, kämpferiſchen, wetteiferiſchen, erwerbſamen, iſt, wie unſere Unterſuchung jetzt wieder nachgewieſen hat, der Sophiſt.

Th. Ja, allerdings.

13 Fr. Siehſt du nun, wie wahr man ſagt, dies Geſchöpf ſei ein ſehr zuſammengeſetztes und, wie man ſich auszudrücken pflegt, nicht mit Einer Hand zu erfaſſendes?

Th. So muß es alſo mit beiden geſchehen.

Fr. Wohl muß es Das, und wir müſſen es nach Kräften thun, indem wir folgende Fährte deſſelben verfolgen. Sage mir nämlich, wir haben doch wol Ausdrücke für gewiſſe häusliche Beſchäftigungen?

Th. Und zwar viele. Nach welchem von den vielen fragſt du denn?

Fr. Dergleichen, wie wir zum Beiſpiel ſagen: durchſeihen, durchſieben, worfeln und leſen [12b]).

Th. Ei wohl.

Fr. Und daneben entwirren, loswickeln und durchziehen [13]), und von tauſend andern der Art wiſſen wir, daß ſie bei den Kunſtfertigkeiten vorkommen; nicht wahr?

Th. Was haſt du über dieſe zu ſagen vor, daß du mit Anführung dieſer Beiſpiele nach allen fragſt?

Fr. Man nennt das Erwähnte insgſammt ein Sondern.

Th. Ja.

Fr. Also meiner Ansicht zufolge wollen wir dieselbe, da bei diesem Allen nur Eine Kunst stattfindet, auch Eines Namens werth achten.

Th. Und nennen sie?

Fr. Die scheiderische.

Th. Es sei.

Fr. Erwäge doch, ob wir wieder irgendwie zwei Gattungen derselben wahrzunehmen vermögen.

Th. Da verlangst du ein für mich zu rasches Erwägen.

Fr. Gewiß war es doch bei den erwähnten Scheidungen ein Scheiden theils des Geringern vom Bessern, theils des Ähnlichen vom Ähnlichen.

Th. Der Ausdruck ungefähr ergibt sich jetzt dafür.

Fr. Für Letzteres also hab' ich keinen gebräuchlichen Ausdruck; aber für die Scheidung, die das Bessere zurückläßt und das Geringere wegwirft, hab' ich ihn.

Th. Sprich, welchen?

Fr. Soviel ich bemerke, wird jede solche Scheidung von Allen eine Reinigung genannt.

Th. Wohl wird sie das.

Fr. Sollte nun nicht Jeder sehen, daß die reinigende Gattung wiederum doppelter Art ist?

Th. Ja, vielleicht wenn er sich Zeit nimmt; ich wenigstens seh' es fürwahr im Augenblick nicht ein.

Fr. Gewiß aber ziemt es, viele die Körper betreffende Rei- 14
nigungen mit Einem Namen zu umfassen.

Th. Welche und mit welchem denn?

Fr. Die der lebenden Geschöpfe, was im Innern des Kör- 227
pers die Kunst des Ringmeisters und Arztes durch richtige Absonderung reinigt, und was hinsichtlich der äußern, nicht ohne Anstoß zu nennenden Theile die Badekunst leistet; und die der leblosen Dinge, wofür die Walkerei und die gesammte Putzkunst Sorge trägt, der man im Einzelnen vielfache und lächerlich erscheinende Benennungen gab.

Th. Ja wohl.

Fr. Ja, allerdings, lieber Theätetos. Aber dem Fortgang unserer Erörterung liegt an der Schwammwäscherei nicht weniger oder mehr als an der Arzneitrinkerei, ob durch ihre Rei-

nigung die eine großen, die andere geringen Nutzen uns schafft; sondern, um sich Einsicht zu verschaffen, hält sie, die Verwandtschaft und Nichtverwandtschaft aller Künste zu ermitteln bemüht, alle zu diesem Behufe in gleichen Ehren, und die einen erscheinen ihr mit Berücksichtigung ihrer Ähnlichkeit nicht lächerlicher als die andern; sie hält es nicht für ehrenvoller, wenn Jemand seine Jagdkunde lieber als Feldherr, denn als sich Laufender zu Tage legt, sondern in den meisten Fällen nur für prunkender. Und so wird es ihr fürwahr auch jetzt, in Bezug auf deine Frage, mit welchem Namen wir die Kräfte insgesammt belegen wollen, denen es anheimfiel einen beseelten oder leblosen Körper zu reinigen, nichts verschlagen, welcher Ausdruck als der wohlanständigste erscheinen wird; sie fasse nur, von den Reinigungsmitteln der Seele es sondernd, Alles zusammen, was irgend etwas Anderes reinigt. Denn sie hat es jetzt, wenn wir ihre Absicht begreifen, unternommen, die auf unsern Geist bezügliche Reinigung von den übrigen zu scheiden.

Th. Die hab' ich eben begriffen und räume ein, daß es zwei Gattungen der Reinigung gebe, deren eine die auf die Seele bezügliche sei, verschieden von der auf den Körper bezüglichen.

Fr. Sehr schön. Und höre das Weitere an, indem du wieder das Angegebene in zwei Theile zu scheiden versuchst.

Th. Ich werde es mit dir, wie du mich auch führen magst, zu scheiden versuchen.

Fr. Wir nennen doch etwas von der Tugend in der Seele Verschiedenes Schlechtigkeit?

Th. Wie sollten wir nicht?

Fr. Die Reinigung aber bestand darin, das Eine zurückzulassen, Das aber, was irgend nichts tauge, herauszuwerfen?

Th. Darin bestand sie traun.

Fr. Wir werden uns also im Einklang mit uns selbst ausdrücken, wenn wir, insofern wir ein Entfernen des Bösen bemerken, Das eine Reinigung der Seele nennen.

Th. Gar sehr.

Fr. Wir müssen doch von zwei Gattungen des Bösen in Bezug auf die Seele sprechen.

Th. Von welchen?

Fr. Die eine, die ſich wie eine Krankheit, die andere, die ſich wie Häßlichkeit im Körper erzeugt.

Th. Das wurde mir nicht klar.

Fr. Vielleicht haſt du Krankheit und Zwieſpalt nicht für Daſſelbe gehalten.

Th. Was ich darauf antworten ſoll, weiß ich wieder nicht.

Fr. Hältſt du Zwieſpalt für etwas Anderes als eine Entzweiung in Folge einer gewiſſen Verſchlechterung des von Natur Verwandten?

Th. Nein.

Fr. Häßlichkeit aber für etwas Anderes, als die Gattung von Maßloſigkeit, die allerwärts misgeſtaltet iſt?

Th. Keineswegs für etwas Anderes.

Fr. Wie weiter? Haben wir nicht die Bemerkung gemacht, daß in der Seele Anſichten mit Begierden, Überlegung mit Sinnengenüſſen, reger Eifer mit Bekümmerniſſen, und zwar Alles dergleichen [11]) bei den in einem ſchlechten Zuſtande ſich Befindenden, in Zwieſpalt iſt?

Th. Und zwar in einem hohen Grade.

Fr. Doch iſt das Alles nothwendig miteinander verwandt.

Th. Wie ſollt' es nicht?

Fr. Wenn wir demnach Schlechtigkeit eine Entzweiung und Krankheit der Seele nennen, werden wir uns richtig ausdrücken?

Th. Gewiß ſehr richtig.

Fr. Wie weiter? Was da Beweglichkeit beſitzt und irgend ein Ziel ſich ſetzte, welches es zu erlangen ſucht, bei jedem Anlauf aber auf Abwege geräth und es verfehlt, wollen wir behaupten, daß Dem Das vermöge einer gegenſeitigen Ebenmäßigkeit, oder umgekehrt einer Maßloſigkeit zufolge widerfuhr?

Th. Offenbar durch Maßloſigkeit.

Fr. Wir wiſſen aber doch, daß jede Seele über Jedes nur ungern in Irrthum ſich befindet.

Th. Ja wohl.

Fr. Gewiß iſt aber Irrthum nichts Anderes als eine Verirrung der nach Wahrheit ſtrebenden Seele, indem ſie an der richtigen Einſicht vorüberirrt.

Th. Ja, allerdings.

Fr. Demnach müssen wir eine unverständige als häßlich und maßlos annehmen.

Th. Natürlich.

Fr. Offenbar finden sich in ihr diese beiden Gattungen des Bösen, die eine im gewöhnlichen Leben Schlechtigkeit genannt, die offenbar eine Krankheit derselben ist.

Th. Ja.

Fr. Die andere aber nennen sie Irrthum, wollen aber nicht zugeben, daß es etwas blos in der Seele sich erzeugendes Böses ist.

Th. Ich muß vollkommen einräumen, was mir, als du es jetzt sagtest, zweifelhaft erschien, daß es zwei Gattungen des Bösen in der Seele gebe, und daß man Feigheit und Zügellosigkeit und Ungerechtigkeit, Dieses insgesammt als eine in uns befindliche Krankheit betrachten, das Gebrechen des häufigen und mannichfachen Irrwahns aber als Häßlichkeit aufstellen müsse.

16 Fr. Wurden nun nicht gegen diese beiden Gebrechen des Körpers zwei Künste erfunden?

Th. Welche zwei?

229 Fr. Gegen die Häßlichkeit die Gymnastik und gegen die Krankheit die Heilkunde.

Th. Offenbar.

Fr. Nicht wahr, auch in Bezug auf Frevel, Ungerechtigkeit und Feigheit ist von Natur vor allen Künsten die strafkundige Gerechtigkeit dagegen geeignet?

Th. Wahrscheinlich wenigstens, nach menschlichen Ansichten es auszusprechen.

Fr. Wie weiter? Vermöchte wol gegen den gesammten Irrwahn Jemand richtiger eine andere Kunst anzugeben, als die belehrende?

Th. Keine.

Fr. Wohlan nun. Muß man behaupten, daß es nur Eine Gattung der belehrenden gebe, oder mehre, daß aber zwei die wichtigsten derselben sind? Erwäge Das.

Th. Ich erwäg' es.

Fr. Und ich meine, in folgender Weise werden wir es am schnellsten finden.

Th. In welcher?

Fr. Indem wir den Irrwahn betrachten, ob er irgendwie in der Mitte einen Einschnitt hat. Denn wird er zu einem doppelten, so muß nothwendig auch die belehrende aus zwei Theilen bestehen, je einem für jede der beiden Arten desselben.

Th. Wie also? Ist dir irgendwie die Lösung unserer gegenwärtigen Aufgabe klar?

Fr. Gewiß glaub' ich bei dem Irrwahn eine umfassende und schwierige Gattung abgegrenzt zu sehen, die allen andern Theilen desselben die Wage hält.

Th. Welche denn?

Fr. Daß man Etwas, ohne es zu wissen, zu wissen glaubt. Daraus dürften wol bei Allen alle Fehlgriffe des Nachdenkens hervorgehen.

Th. Richtig.

Fr. Und gewiß glaub' ich, daß nur dieser einen Gattung des Irrwahns der Name Unwissenheit beigelegt ward.

Th. Allerdings.

Fr. Welcher Name ist aber demjenigen Theile der belehrenden Kunst zu ertheilen, der davon befreit?

Th. Ich denke fürwahr, lieber Fremdling, die andere Gattung heiße werkmeisterliche Belehrung, diese aber werde hier von uns Geistesbildung genannt.

Fr. Wohl, lieber Theätetos, so ziemlich auch bei allen Griechen. Noch aber haben wir auch Das zu erwägen, ob das Ganze nun nicht weiter theilbar ist, oder ob es eine Abtheilung in sich begreift, werth, mit einem Namen sie zu bezeichnen.

Th. Das ziemt sich also zu erwägen.

Fr. Demnach scheint mir auch diese sich noch irgendwie 17
zu spalten.

Th. Worin?

Fr. Der eine Weg der durch die Rede belehrenden scheint mir rauher, der andere Theil derselben aber glätter.

Th. Wie bezeichnest du denn jeden derselben?

Fr. Den einen als ein ehrwürdig-alterthümliches Väterrecht, dessen diese sich zumeist in jener Zeit gegen ihre Söhne bedienten und dessen auch jetzt Viele sich bedienen, wenn diese ihnen einen Fehltritt begehen, indem sie theils sie schelten, theils 230

in milderer Weiſe ihnen zureden; am richtigſten möchte man dieſe ganze Gattung die ermahnende nennen.

Th. So iſt's.

Fr. Die andere aber? Da Einige, indem ſie bei ſich die Sache erwägen, zu glauben ſcheinen, jede Unwiſſenheit ſei willkürlich, und nimmer wolle der ſich weiſe Dünkende etwas darin lernen, worin er ſich für tüchtig halte, mit großer Mühe aber vermöge die ermahnende Gattung der Geiſtesbildung etwas Weniges auszurichten.

Th. Mit Recht glauben ſie Das.

Fr. Darum ſchlagen ſie, dieſe Meinung zu unterdrücken, einen andern Weg ein.

Th. Welchen denn?

Fr. Sie erörtern durch Fragen genau Das, worin Jemand etwas, ohne es zu verſtehen, zu verſtehen glaubt; dann unterwerfen ſie die Meinungen Solcher, da dieſe in Irrthum ſich befinden, leicht einer Prüfung, ſtellen ſie in ihren Unterſuchungen verbindend nebeneinander und zeigen dabei, daß dieſelben mit ſich ſelbſt in derſelben Beziehung und auf dieſelbe Weiſe in Widerſpruch ſeien. Jene aber machen ſich ſelbſt, ſehen ſie Das, Vorwürfe und werden mild gegen Andere, und ſo werden ſie fürwahr auf eine Weiſe, die vor allen am angenehmſten anzuhören und für Den, bei dem ſie angewendet wird, die zuverläſſigſte iſt, von großen und gefährlichen ſie ſelbſt betreffenden Irrthümern befreit. Denn, mein lieber Sohn, indem Diejenigen, die ſie reinigen, glauben, gleichwie die leiblichen Ärzte die Meinung gefaßt haben, dem Körper könne nicht eher die ihm gebotene Nahrung zu Gute kommen, bis Jemand das in ihm Widerſtrebende herausgeworfen, ebenſo dachten Jene hinſichtlich der Seele, nicht eher werde dieſelbe von dem ihr dargebotenen Unterrichte Nutzen haben, bis Jemand durch Widerlegung den Widerlegten beſchämt, indem er die dem Unterrichte widerſtrebenden Meinungen entfernte, und ihn zum Reinen ſchuf und zu Einem, der nur Das, was er weiß, aber nicht mehr, zu wiſſen glaubt.

Th. Wenigſtens iſt dieſer Zuſtand der beſte und verſtändigſte.

Fr. Aus allen dieſen Gründen müſſen wir, lieber Theätetos, ſagen, daß demnach die Widerlegung die bedeutendſte und wirk-

samste Reinigung ist, und müssen dagegen von dem der Widerlegung Widerstrebenden glauben, und wär' es zufällig der Großkönig [15]), daß er, als in der wichtigsten Beziehung nicht zu reinigen, darin unbildsam und häßlich geworden sei, worin es Demjenigen, der wahrhaft glücklich werden wolle, am reinsten und schönsten zu sein gezieme.

Th. Allerdings, ja.

Fr. Wie weiter? Wie werden wir Diejenigen nennen, die 18
diese Kunst anwenden? Denn ich trage Bedenken, sie Sophisten 231
zu nennen.

Th. Weshalb denn?

Fr. Damit wir nicht ein zu hohes Ehrenamt ihnen beilegen.

Th. Das eben Gesagte hat aber doch mit Etwas der Art Ähnlichkeit.

Fr. Aber auch der Wolf mit dem Hunde, das wildeste mit dem zahmsten Thiere. Der Vorsichtige muß aber vorzüglich bei Ähnlichkeiten stets auf seiner Hut sein; ist es doch eine höchst schlüpfrige Classe von Menschen [16]). Dessenungeachtet seien sie es; denn bei Anwendung der gehörigen Vorsicht denk' ich nicht, daß man über geringfügige Abgrenzungen in Streit gerathen werde.

Th. Natürlich wol nicht.

Fr. Eine Abtheilung der scheideriſchen Kunst sei nun die reinigende, von der reinigenden werde der auf die Seele sich beziehende Theil abgesondert, von diesem der belehrende, von dem belehrenden aber der bildende; die der bildenden endlich angehörige Widerlegung eitles Weisheitsdünkels werde, nach dem Ergebniß unserer jetzigen Untersuchung, von uns für nichts Anderes erklärt als für die durch ihren adeligen Stammbaum geadelte Sophistik.

Th. Das werde sie; doch bin ich, da bereits so Vieles sich ergab, in Verlegenheit, für was man doch, um das Richtige auszusagen und zu behaupten, wirklich die Sophisten zu erklären habe.

Fr. Natürlich bist du Das. Gewiß muß man aber auch von ihm annehmen, daß er bereits in großer Verlegenheit sei, wie er doch irgend noch unserer Untersuchung entschlüpfen möge; denn das Sprüchwort sagt mit Recht: Viele Hunde sind des Hasen Tod, oder: Nicht leicht entrinnt der allerwärts Um-

garnte. Wir müſſen ihn alſo jetzt und mit Nachdruck verfolgen.

Th. Wohl geſprochen.

19 Fr. Zuerſt wollen wir alſo ſtehen bleiben, gleichſam Athem ſchöpfen und, indem wir raſten, mit uns ſelbſt überſchlagen: Sag' an, in wie vielerlei Geſtalten iſt der Sophiſt uns erſchienen. Ich denke nämlich, zuerſt wurd' er als Einer befunden, der um Lohn auf junge, reiche Leute Jagd macht.

Th. Ja.

Fr. Zweitens als ein Handelsmann mit auf die Seele Bezug habenden Kenntniſſen.

Th. Ja wohl.

Fr. Erſchien er nicht drittens auch als ein Hökenkrämer mit ebendenſelben?

Th. Ja; und viertens war er uns ein Selbſtverkäufer der Kenntniſſe.

Fr. Du haſt es gut wiederholt. Die fünfte Erklärung will ich zu wiederholen verſuchen. Er war nämlich ein Kampffertiger der in Unterſuchungen wettkämpferiſchen Kunſt, der für ſich die wortſtreiteriſche ausgeſchieden hatte.

Th. War er Das doch allerdings.

Fr. Das Sechste blieb zweifelhaft; doch nahmen wir, es ihm einräumend, an, er reinige von Meinungen, die der auf die Seele Bezug habenden Unterweiſung hinderlich ſeien.

Th. Allerdings wol.

232 Fr. Erkennſt du nun wol, daß, wenn Jemand als vieler Dinge kundig erſcheint [17]) und dann der Name einer beſondern Kunſt ihm beigelegt wird, dieſe Vorſtellung nicht die richtige iſt, ſondern daß offenbar Der, in dem ſie in Bezug auf irgend eine Kunſt ſich bildet, Dasjenige derſelben nicht zu faſſen vermag, auf was ſich alle dieſe Kenntniſſe beziehen, weshalb er auch ihren Inhaber mit vielen, ſtatt mit Einem Namen bezeichnet?

Th. Auf eine Dem ungefähr ähnliche Weiſe ſcheint ſich Das zu verhalten.

20 Fr. Daß nun nur nicht unſere Trägheit bei unſerer Nachforſchung uns Das begegnen läßt; nehmen wir vielmehr Eines [18]) von dem über den Sophiſten Ausgeſagten als das Erſte wieder auf. Denn Eines erſchien mir als das ihn hauptſächlich Bezeichnende.

Th. Welches?

Fr. Wir erklärten ihn irgendwo [19a]) für widersprecherisch.

Th. Ja.

Fr. Wie weiter? Nicht auch, daß er als der Lehrer der Andern eben darin auftrete?

Th. Wie anders?

Fr. Forschen wir nun nach, worüber dergleichen Menschen sich selbst anheischig machen, Widersprecherische zu bilden. Unsere Forschung gehe aber etwa davon aus. Sprich, machen sie sie tüchtig, Das über göttliche Dinge zu thun, soweit diese der großen Menge verborgen sind?

Th. Wenigstens sagt man Das doch von ihnen.

Fr. Wie ferner über Das, was von Erde und Himmel und dem dahin Gehörigen wahrnehmbar ist?

Th. Wie anders?

Fr. Gewiß aber, wenn in ihren besondern Zusammenkünften im Allgemeinen etwas über Entstehen und Wesenheit aufgestellt wird, wissen wir doch wol von ihnen, daß sie selbst Widerspruch dagegen zu erheben geschickt sind und Andere in Dem, was sie selbst verstehen, geschickt machen.

Th. In aller Weise.

Fr. Wie? Verheißen sie nicht ferner auch Andere über Gesetze und das gesammte Staatsleben streittüchtig zu machen?

Th. Würde doch Keiner, möcht' ich sagen, mit ihnen sich einlassen, wenn sie Das nicht verhießen.

Fr. Was man aber über die Künste insgesammt und jede einzelne jedem einzelnen Werkmeister derselben zu entgegnen habe, Das findet wol, wer es zu lernen wünscht, in veröffentlichten Schriften niedergelegt?

Th. Offenbar sprichst du von den Schriften des Protagoras über das Ringen und andere Künste [19b]).

Fr. Und von denen vieler Andern, mein Vortrefflicher. Scheint aber nun fürwahr nicht die Kunst des Widerspruchs überhaupt zu dem Wortstreit über Alles ein ausreichendes Hülfsmittel zu bieten?

Th. Offenbar bleibt fast nichts übrig, worüber sie nicht ausreichte.

Fr. Hältst du denn aber, bei den Göttern! Das für mög-

lich, mein Sohn? Denn vielleicht seid ihr jungen Leute darin scharfsichtiger, wir dagegen blödsichtiger.

233 Th. Worin, und worauf bezieht sich hauptsächlich deine Rede? Denn ich verstehe noch nicht deine jetzige Frage.

Fr. Ob es möglich sei, daß irgend ein Mensch Kunde von Allem habe.

Th. Dann, lieber Fremdling, wäre ja wahrlich unser Geschlecht ein hochbeglücktes.

Fr. Wie vermöchte aber wol der selbst Unkundige dem Kundigen, etwas Verständiges ihm entgegenstellend, zu widersprechen?

Th. In keiner Weise.

Fr. Worin bestände denn nun also wol das Wunder der sophistischen Leistung?

Th. Inwiefern?

Fr. Insofern sie etwa im Stande sind, in den jungen Leuten die Meinung zu erregen, sie seien vor Allen in Allem die weisesten. Denn es ist offenbar, daß, wenn sie weder richtig widersprächen, noch Jenen es zu thun schienen und, schienen sie es auch durch ihren Wortstreit, darum nicht einsichtsvoller sich bewährten, Mancher nach deiner vorigen Rede sich bedenken würde, Geld zu zahlen und eben Dieser Schüler zu werden.

Th. Gewiß bedächt' er sich.

Fr. Nun aber hegen sie den Wunsch.

Th. Und sehr lebhaft.

Fr. Sie scheinen nämlich Dessen selbst kundig zu sein, denk' ich, gegen was sie Widerspruch erheben.

Th. Wie sollten sie nicht?

Fr. Das thun sie aber gegen Alles, behaupten wir?

Th. Ja.

Fr. Sie erscheinen also ihren Schülern in Allem weise?

Th. Wie sonst?

Fr. Ohne es zu sein; denn Das ergab sich als unmöglich.

Th. Freilich, wie sollt' es nicht unmöglich sein?

21 Fr. Demnach hat sich uns ergeben, daß der Sophist nur eine scheinbare, nicht die richtige Kunde von Allem besitzt.

Th. Ja allerdings, und das jetzt Gesagte möchte das vollkommen Richtige sein.

Fr. Laß uns nun dafür einen deutlichern Beleg auffassen.

Th. Welchen denn?

Fr. Folgenden. Und versuche mir zu antworten, indem du deine Gedanken recht zusammennimmst.

Th. Welchen also?

Fr. Wenn Jemand behauptete, alle Dinge insgesammt verstehe er nicht darzulegen oder zu widerlegen, sondern mittels Einer Kunst Alles auszuführen und hervorzubringen.

Th. Wie meinst du alle?

Fr. Du fassest sogleich den Anfang des Gesagten nicht; denn wie es scheint, ist dir das Alles insgesammt nicht verständlich.

Th. Fürwahr nicht.

Fr. Ich meine also, daß zu dem Allen auch du und ich gehören und alle Thiere und Bäume.

Th. Wie meinst du?

Fr. Wenn Jemand behauptete, er wolle mich und dich und alle andern Naturerzeugnisse hervorbringen.

Th. Von welchem Hervorbringen sprichst du denn? Denn von einem Landbebauer redest du doch nicht; du nanntest ihn doch auch einen Hervorbringer lebender Geschöpfe. 234

Fr. So behaupt' ich; und dazu des Meeres und des Festlandes und des Himmels und der Götter und alles Andern insgesammt; und ferner, nachdem er jedes derselben schnell hervorbrachte, verkauft' er es um ein sehr geringes Geld.

Th. Du sprichst von einem Scherze.

Fr. Wie aber, wenn Einer sagt, er wisse Alles und könne Das auch einen Andern für geringes Geld und in geringer Zeit lehren, ist Das nicht für einen Scherz anzusehen?

Th. Durchaus wol.

Fr. Kennst du aber wol eine kunstvollere oder anmuthigere Gattung des Scherzes als die nachahmende?

Th. Keineswegs; denn mit Einem Worte hast du eine sehr umfassende Gattung genannt und ziemlich die mannichfaltigste.

Fr. Von Dem also, der sich anheischig macht im Stande 22
zu sein, durch eine und dieselbe Kunst Alles hervorzubringen, wissen wir wol soviel, daß er, indem er durch die Malerkunst Nachahmungen und den wirklichen gleichbenannte Dinge schafft, im

Stande sein wird, die unverständigen unter den kleinen Kindern, indem er ihnen das Gemalte von fern zeigt, zu täuschen, als sei er sehr geschickt, was er irgend ausführen wolle, das in der That zu Stande zu bringen.

Th. Wie sollt' er nicht.

Fr. Wie aber weiter? Erwarten wir nicht, daß es hinsichtlich der Rede eine andere ähnliche Kunst gebe? Oder ist es unausführbar, Jünglinge und solche, die der wahren Beschaffenheit der Dinge noch fern stehen, durch Einwirkung der Rede auf ihr Ohr zu berücken, indem man ihnen in Worten ausgedrückte Bilder von Allem vorführt, sodaß man die Meinung bei ihnen erzeugt, das Gesagte sei wahr und der es Sagende sei in Allem von Allen der Weiseste?

Th. Warum sollte es denn nicht eine andere derartige Kunst geben?

Fr. Ist es nun, mein lieber Theätetos, nicht nothwendig, daß die Mehrzahl der damals Zuhörenden, nach Verlauf einer gehörigen Zeit und mit fortschreitenden Jahren, indem sie mit der Wirklichkeit in nahe Berührung kamen und sich durch die empfangenen Eindrücke genöthigt sahen, mit durchdringendem Blicke das Wirkliche zu betrachten; daß diese die damals gefaßten Meinungen ändern, sodaß ihnen das Kleine groß, das Leichte schwer erscheint und durchaus alle durch die Reden erzeugten Vorstellungen durch die in ihrem Thun gemachten Erfahrungen umgestoßen werden?

Th. Wenigstens insoweit ein so junger Mensch, wie ich, es zu beurtheilen vermag. Denn auch ich glaube zu den noch Fernstehenden zu gehören.

Fr. Darum wollen wir hier insgesammt uns bemühen, und bemühen uns gegenwärtig, dich ohne jene Eindrücke möglichst nahe zu bringen. Sage mir also über den Sophisten Folgendes:
235 Ob Das schon klar ist, daß er, als ein Nachahmer des Wirklichen, zu den Gauklern gehört, oder ob wir noch in Ungewißheit sind, ob er nicht wirklich im Besitz der Kenntnisse sich befindet, über die er Widerspruch zu erheben vermögend ist?

Th. Wie sollt' er, lieber Fremdling? Vielmehr ist ja bereits aus dem Gesagten ziemlich klar, daß er zu den Scherztreibenden gehört.

Fr. So müssen wir ihn also gewiß für einen Gaukler und Nachahmer ansehen.

Th. Wie können wir denn umhin?

Fr. Wohlan denn, jetzt ist's bereits unsere Aufgabe, dieses 23
Jagdwild nicht mehr entkommen zu lassen, denn schon haben wir ihn so ziemlich mit einer Art von Fanggarn unsers zu dergleichen Untersuchungen gehörigen Jagdgeräthes umstrickt, so daß er folgendem Angriff nicht mehr entgehen wird.

Th. Welchem?

Fr. Daß er ein zur Classe der Tausendkünstler Gehöriger sei.

Th. Auch ich bin über ihn mit dir derselben Meinung.

Fr. Wir haben demnach beschlossen, die bildergestaltende Kunst möglichst rasch zu zerlegen und, indem wir ihr Gehege betreten, den Sophisten, wenn er gleich anfangs uns Stand hält, jenem königlichen Gebote gemäß, zu fassen und ihm denselben mit einem: „Der Fang ist gelungen" auszuliefern [20]); sollt' er aber in den Theilen der nachahmenden Kunst irgendwie entschlüpfen, ihm nachzusetzen, indem wir stets den ihn aufnehmenden Theil wieder zerlegen, bis er gefaßt wird. Durchaus dürfte weder er, noch irgend eine andere Gattung sich rühmen, daß er der Verfolgung Derer, die ihm so im Einzelnen wie im Ganzen nachzusetzen vermögen, entging.

Th. Wohl gesprochen; in dieser Weise müssen wir Das machen.

Fr. Nach der frühern Weise der Zerlegung seh' ich offenbar auch jetzt zwei Gattungen der nachahmenden Kunst; in welcher von beiden aber das Gedankenbild, dem wir nachforschen, sich befinde, Das zu erkennen, glaub' ich noch nicht im Stande zu sein.

Th. Du aber sag' uns zuerst die beiden Gattungen, die du meinst, und vollziehe die Zerlegung.

Fr. Als die eine Gattung derselben erkenn' ich die nachgestaltende Kunst. Sie besteht hauptsächlich darin, wenn Jemand nach den Verhältnissen des Urbildes in Höhe, Breite und Tiefe und indem er noch dazu Jedes mit den ihm zukommenden Farben darstellt, das Abbild entstehen läßt.

Th. Ei wie? Versuchen nicht alle Nachahmenden Das zu thun?

Fr. Diejenigen nicht, welche irgend große Gegenstände nachbilden oder abmalen. Denn wollten sie das wahre Verhältniß des Großen [21]) wiedergeben, dann wisse, daß die obern Theile kleiner als sie sollten, die untern aber größer erscheinen würden,
236 weil jene von uns aus der Ferne, diese aus der Nähe gesehen werden.

Th. Ja freilich.

Fr. Lassen nun nicht in diesem Falle die Künstler das Wahre unberücksichtigt und bringen nicht die wirklichen Verhältnisse, sondern die als schön erscheinenden in ihren Schildereien an?

Th. Ja freilich.

Fr. Kann man also nicht mit Recht das eine, indem es etwas abbildet, ein Abbild nennen?

Th. Ja.

Fr. Und müssen wir nicht die dahin gehörige Gattung der nachahmenden Kunst mit dem im Vorigen gebrauchten Namen die nachgestaltende nennen?

Th. So müssen wir.

Fr. Wie weiter? Wie nennen wir Das, was zwar wegen des schönen Standpunktes dem Schönen ähnlich erscheint, aber wenn Jemand Gelegenheit hätte, dergleichen Gegenstände genau zu betrachten nicht einmal mit Dem Ähnlichkeit hätte, dem es ähnlich sein will? Nicht etwa, da es als ähnlich erscheint, nicht aber es ist, ein Scheinbild?

Th. Wie sonst?

Fr. Ist nun diese Gattung nicht, sowol in der Malerei, als in der gesammten Kunst der Nachahmung sehr vorherrschend?

Th. Wie wäre sie es nicht?

Fr. Können wir nicht die Kunst, welche nicht ein Abbild, sondern ein Scheinbild hervorbringt, am richtigsten die *scheingestaltende* nennen?

Th. Ganz gewiß.

Fr. Das gab ich also als die beiden Gattungen der nachbildenden Kunst an, die nachgestaltende und die scheingestaltende.

Th. Richtig.

Fr. Worüber ich aber zuvor in Ungewißheit war, zu welcher der beiden Gattungen der Sophist zu rechnen sei, Das kann

ich auch jetzt noch nicht deutlich erkennen, sondern der Mann hat wirklich etwas Wunderbares und sehr schwer zu Durchschauendes, da er auch jetzt sehr geschickt und fein in eine schwierig zu durchspähende Gattung sich geflüchtet hat.

Th. So scheint es.

Fr. Stimmst du Das selbst erkennend bei, oder hat dich gewissermaßen der rasche Gang der Untersuchung durch Gewohnheit fortgerissen, so schnell beizustimmen?

Th. Wie meinst und in welcher Absicht sagtest du Das?

Fr. Wir sehen uns wirklich, mein Vortrefflicher, in einer 24
durchaus schwierigen Untersuchung befangen. Denn dieses Erscheinen und Scheinen, aber nicht Sein, sowie das etwas Sagen, aber nicht das Wahre, das Alles ist, so im Vorigen wie jetzt, vielen Zweifeln unterworfen. Denn wie Einer, der sagt, es sei wirklich möglich, Falsches zu sagen oder zu meinen und dieses ausspricht, umhin kann, in einem Widerspruch sich zu verwickeln, Das, lieber Theätetos, ist durchaus schwer zu be- 237
greifen.

Th. Wie so?

Fr. Diese Behauptung hat es gewagt, anzunehmen, das Nichtseiende sei; denn sonst wäre wol kein Irrthum möglich. Der große Parmenides bezeugte aber, lieber Sohn, gleich anfangs, als wir (auf Sokrates und Theodoros zeigend) noch Knaben waren, und blieb fortwährend dabei, indem er bei jeder Gelegenheit in ungebundener Rede und in Versen sich so äußerte: „Nimmer behaupte mir je, sagt' er, das Nichtseiende sei; Wahre du lieber nachsinnend den Geist vor solcherlei Richtung"; von solchem Manne also wird es bezeugt und vor Allem möcht' es wol aus der Untersuchung selbst bei geringem Nachdenken sich ergeben. Dieses eben wollen wir also zuerst, wenn es dir genehm ist, in Betrachtung ziehen.

Th. Über mich verfüge, wie es dir beliebt; erwäge aber, wie die Untersuchung am besten hinausgeführt werde, schlage selbst den Weg ein und führe auch mich ihn.

Fr. So muß es geschehen. Und sage mir: Wagen wir 25
irgend zu sagen das Garnichtseiende?

Th. Warum denn nicht?

Fr. Wenn also einer der Zuhörer, nicht um zu streiten

oder im Scherz, sondern nach ernster Überlegung erklären sollte, auf was soll man diesen Ausdruck, das Nichtseiende, anwenden, glauben wir wol, daß er wissen werde, bei was und welcherlei Gegenstand er sich dessen zu bedienen und was er auf diese Frage nachzuweisen habe?

Th. Du thatest eine schwierige Frage, die, möcht' ich sagen, für einen jungen Mann, wie ich, ganz unzugänglich ist.

Fr. Das wenigstens ist doch gewiß offenbar, auf etwas Seiendes ist das Nichtseiende nicht anzuwenden.

Th. Wie wär' es wol?

Fr. Wenn also nicht auf das Seiende, dürfte auch Jemand, der es auf das Etwas anwenden wollte, nicht mit Recht es thun.

Th. Wie sollte er?

Fr. Auch Das ist uns wol klar, daß wir uns auch des Ausdruckes etwas immer von einem Seienden bedienen; denn es so allein zu brauchen, nackt gleichsam und von dem Seienden getrennt, ist unmöglich. Nicht wahr?

Th. Unmöglich.

Fr. Stimmst du nun, von der Seite es erwägend, bei, daß nothwendig der von etwas Redende von irgend Einem rede?

Th. So ist's.

Fr. Denn du wirst zugeben, daß das Etwas auf Eines, das Ein Paar auf zwei, das Einige auf mehre Gegenstände deute.

Th. Wie sollt' es nicht?

Fr. Daß aber der nicht von etwas Redende ganz nothwendig durchaus nichts rede.

Th. Das ist durchaus nothwendig.

Fr. Dürfen wir nun wol nicht einmal Das zugeben, daß ein Solcher zwar rede, aber nichts rede, müssen wir nicht vielmehr sagen, wer es von einem Nichtseienden zu sprechen unternehme, rede nicht einmal?

Th. So wäre also durch unsere Untersuchung die Verlegenheit beseitigt.

26 Fr. Äußere dich noch nicht so zuversichtlich. Denn noch,
238 mein Vortrefflicher, findet hierin von allen die größte und vorzüglichste Verlegenheit statt. Denn sie bezieht sich grade auf den Anfang der Untersuchung.

Th. Wie meinst du? Sprich und laß dich's nicht verdrießen.

Fr. Mit dem Seienden ließe sich wol irgend etwas anderes Seiendes verbinden.

Th. Warum denn nicht?

Fr. Wollen wir es denn aber für möglich erklären, mit dem Nichtseienden etwas von dem Seienden zu verbinden?

Th. Wie sollten wir?

Fr. Wir nehmen doch an, die Zahlen insgesammt seien etwas Seiendes?

Th. Wenn wir irgend sonst Etwas als seiend annehmen wollen.

Fr. Versuchen wir es demnach auch nicht, weder eine größere Zahl, noch die Einheit zu dem Nichtseienden zu fügen.

Th. Nicht mit Recht würden wir natürlich, unserer Untersuchung zufolge, Das versuchen.

Fr. Wie könnte nun wol Jemand die nichtseienden Dinge oder das Nichtseiende mit dem Munde aussprechen, oder auch nur überhaupt im Gedanken erfassen, ohne eine Zahl?

Th. Sprich, inwiefern?

Fr. Denken wir uns nicht, wenn wir von nichtseienden Dingen sprechen, eine große Zahl hinzu?

Th. Wie anders?

Fr. Wenn von dem Nichtseienden, nicht auch die Einheit?

Th. Ganz offenbar.

Fr. Seiendes aber dem Nichtseienden beizufügen, erklärten wir doch für unrecht und unrichtig.

Th. Was du sagst, ist vollkommen wahr.

Fr. Erkennst du nun, daß es unmöglich sei, das Nichtseiende an und für sich auszusprechen oder zu nennen oder zu denken, sondern daß es undenkbar und unaussprechbar und unnennbar und widersinnig ist?

Th. Fürwahr, durchaus.

Fr. War ich also nicht im Irrthum, als ich eben sagte, es schaffe die größte Verlegenheit darüber zu sprechen?

Th. Ei wie? Eine andere, noch größere, haben wir zu erwähnen?

Fr. Wie aber, mein wunderlicher Freund, erkennst du nicht

eben aus dem Gesagten, daß das Nichtseiende sogar den es wegzustreiten Versuchenden in Verlegenheit bringt, dadurch, daß, wenn er versucht es wegzustreiten, er sich genöthigt sieht, über dasselbe sich selbst Widersprechendes vorzubringen?

Th. Wie meinst du? Drücke dich noch deutlicher aus.

Fr. Es ist nicht nöthig, das Deutlichere an mir selbst zu erproben; denn indem ich annehme, daß dem Nichtseienden weder das Eine, noch das Viele zugeschrieben werden dürfe, habe ich es vorhin und jetzt als Eines bezeichnet; denn ich sage das Nichtseiende. Begreifst du?

Th. Ja.

Fr. Und wieder behauptet' ich doch kurz vorher, es sei unaussprechlich und unnennbar und widersinnig. Folgst du mir?

Th. In etwas, ja.

Fr. Sagt' ich nun nicht, indem ich das Sein damit zu verknüpfen suchte, dem Vorigen Widersprechendes?

239 Th. Offenbar.

Fr. Ferner, drückt' ich mich nicht so aus, als ob ich Das mit Einem verknüpfe?

Th. Ja.

Fr. Indem ich es aber widersinnig und unaussprechbar und unnennbar nannte, war es das Eine, von dem ich sprach?

Th. Was sonst?

Fr. Wir behaupten aber, wolle Jemand sich richtig ausdrücken, müsse er es weder als Eines noch als Vieles bezeichnen, noch überhaupt es nennen: denn durch dieses Nennen schon werde ihm die Bezeichung des Einen beigelegt.

Th. Allerdings wol.

27 Fr. Was könnte also nun noch Jemand über mich da sagen? Würd' er mich doch seit lange schon und auch jetzt in Bezug auf das Wegstreiten des Nichtseienden als besiegt erkennen; sodaß wir, wie ich sagte, nicht an mir, dem Redenden, der Richtigkeit des Ausdrucks in Bezug auf das Nichtseiende nachforschen wollen; sondern wohlan, forschen wir jetzt an dir ihm nach.

Th. Wie meinst du?

Fr. Wohlan, nimm dich uns zu Liebe, bist du doch noch jung, wacker und tüchtig, so gut du kannst, zusammen und ver-

ſuche, ohne eine Weſenheit, oder die Einheit oder Mehrzahl dem Nichtſeienden beizufügen, Etwas dem richtigen Gange unſerer Unterſuchung nach von ihm auszuſagen.

Th. Mein Eifer, Das zu unternehmen, müßte groß und wunderbar ſein, wollt' ich es unternehmen, da ich ſehe, wie dir es dabei ergeht.

Fr. Nun, wenn du meinſt, wollen wir dich und mich aus dem Spiele laſſen. Bis wir aber Jemanden finden, der Das zu thun vermag, bis dahin wollen wir ſagen, daß auf eine über Alles ſchlaue Weiſe der Sophiſt an einer unzugänglichen Stelle ſich verborgen hat.

Th. Das iſt gewiß offenbar.

Fr. Wenn wir demnach ſagen, er beſitze eine gewiſſe ſcheingeſtaltende Kunſt, wird er vermöge der von uns gebrauchten Ausdrücke uns leicht faſſen und unſere Reden zum Gegentheil verkehren, indem er uns weiter fragt, was wir doch überhaupt unter einem Bilde verſtehen. Alſo, lieber Theätetos, gilt es zu erwägen, welche Antwort man dem jugendlich Kecken ertheilen wird.

Th. Offenbar werden wir die Bilder im Waſſer und im Spiegel, dazu auch die gemalten und nachgeformten und alle die übrigen, die es etwa der Art gibt, anführen.

Fr. Man merkt offenbar, lieber Theätetos, daß du noch 28
keinen Sophiſten geſehen haſt.

Th. Wie ſo?

Fr. Er wird dir entweder zu blinzeln oder gar keine Augen zu haben ſcheinen.

Th. Wie?

Fr. Wenn du ihm eine ſolche Antwort gibſt und von Spiegeln und Nachbildungen ſprichſt, wird er über deine Rede lachen, daß du zu ihm als ob er ſehe ſprichſt, indem er thut als kenne er weder Spiegel noch Waſſer, noch überhaupt was Sehen 240
heißt; nur nach dem aus der Unterſuchung Hervorgehenden wird er dich fragen.

Th. Wonach?

Fr. Nach dem dieſen vielen Dingen Gemeinſamen, die es dir in deiner Rede mit Einem Namen zu bezeichnen gefiel, indem du von allen des Ausdruckes Bild dich bedienteſt, als

wenn sie Eines seien. Rede nun und vertheidige dich, ohne irgend vor dem Manne zurückzuweichen.

Th. Was, lieber Fremdling, könnten wir doch wol sagen, daß ein Bild sei, als ein derartiges Zweites, dem wirklichen Gegenstande ähnlich Gestaltetes?

Fr. Nennst du aber dieses derartige Zweite wirklich, oder für was bedienst du dich solches Ausdrucks?

Th. Keineswegs wirklich, sondern nur ähnlich.

Fr. Indem du das Wirkliche für ein wirklich Seiendes erklärst?

Th. So ist's.

Fr. Wie aber? Das nicht Wirkliche ist dem Wahren entgegengesetzt?

Th. Wie anders?

Fr. Du sagst also, das Ähnliche sei kein Seiendes, wenn du es für nicht wirklich erklärst. Es ist aber doch.

Th. Wie?

Fr. Du erklärst es doch wirklich dafür.

Th. Gewiß nicht; aber doch für ein wirkliches Bild.

Fr. Indem es also nicht wirklich ist, ist es wirklich Das, was wir ein Bild nennen?

Th. Auf irgend eine solche, höchst seltsame Weise scheint das Nichtseiende mit dem Seienden verflochten.

Fr. Wie anders als seltsam? Wenigstens siehst du, wie auch jetzt, zufolge dieser Verwechselung, der vielköpfige Sophist uns wider unsern Willen einzuräumen genöthigt hat, daß das Nichtseiende doch gewissermaßen sei.

Th. Wohl seh' ich Das ganz deutlich.

Fr. Aber wie nun? Werden wir, indem wir eine gewisse Kunst ihm beilegen, mit uns selbst in Übereinstimmung zu bleiben vermögen?

Th. Welcher Grund und welche Art von Besorgniß bestimmt dich zu dieser Äußerung?

Fr. Wenn wir behaupten wollen, er täusche uns hinsichtlich des Bildes und seine Kunst sei eine täuschende, werden wir dann wol behaupten, seine Kunst erzeuge in unserer Seele falsche Vorstellungen, oder was werden wir sagen?

Th. Eben Das; denn wie anders könnten wir uns wol äußern?

Fr. Nun wird aber eine falsche Vorstellung die sein, welche sich von Dem, was da ist, das Gegentheil vorstellt. Oder wie?

Th. Das Gegentheil.

Fr. Also sagst du, die falsche Vorstellung stelle sich das Nichtseiende vor?

Th. Nothwendig.

Fr. Stellt sie sich nun entweder vor, das Nichtseiende sei nicht, oder das keineswegs Seiende sei irgendwie?

Th. Das Nichtseiende muß doch [22]) irgendwie sein, wenn Jemand in irgend Etwas, selbst in Geringfügigem, eine falsche Vorstellung hegen soll.

Fr. Wie aber? Wird er sich nicht auch vorstellen, das durchaus Seiende sei keineswegs?

Th. Ja.

Fr. Und auch Das ist doch ein Irrthum.

Th. Auch Das.

Fr. Und so wird, denk' ich, die Ansicht für irrthümlich gehalten werden, ebenso weil sie erklärt, das Seiende sei nicht, 241
als das Nichtseiende sei.

Th. Wohl; denn wie anders könnte sie sich so gestalten?

Fr. Kaum anderswie. Aber Das wird der Sophist nicht zugeben. Oder gibt es irgend ein Mittel, einen Verständigen zu solchem Zugeständniß zu bewegen, wenn noch dazu vollständig eingeräumt wurde, daß das vorher Eingeräumte unaussprechbar, unnennbar, widersinnig und undenkbar sei? Begreifen wir, lieber Theätetos, wo er hinaus will?

Th. Wie sollten wir denn nicht begreifen, daß er behaupten wird, wir sagen dem jetzt Aufgestellten Widersprechendes, indem wir uns zu erklären erdreisten, es gebe falsche Vorstellungen und Behauptungen? Denn wir sehen uns oft genöthigt, das Nichtseiende mit dem Seienden in Verbindung zu bringen, nachdem wir jetzt entschieden einräumten, das sei gewiß wol vor Allem am wenigsten möglich.

Fr. Du hast es richtig behalten. Aber nun ist's an der 29
Zeit, einen Entschluß zu fassen, was wir im Betreff des Sophisten zu thun haben; denn du siehst, wenn wir ihm nachspüren, indem wir seine Kunst zu der der Flausenmacher und

Gaukler zählen, wie leicht und zahlreich die Angriffspunkte und Verlegenheiten sich darbieten.

Th. Ja wohl.

Fr. Doch haben wir jetzt nur einen kleinen Theil derselben erwähnt, da es deren unendliche, möcht' ich sagen, gibt.

Th. So möchte es, scheint es, unmöglich sein, den Sophisten zu fahen, wenn Das so sich verhält.

Fr. Wie also? Wollen wir nun verzagend es aufgeben?

Th. Das dürfen wir, behaupt' ich, nicht, wenn wir nur einigermaßen des Menschen habhaft zu werden vermögen.

Fr. Wirst du also Nachsicht üben und dich deiner jetzigen Äußerung zufolge bezeugen, wenn wir ihn auch nur in etwas aus so starkem Redeverhack hervorziehen? [23]).

Th. Wie sollt' ich denn Das nicht?

Fr. Doch noch dringender bitt' ich darum.

Th. Um was?

Fr. Nicht es anzusehen, als ob ich zu einer Art von Vatermörder werde.

Th. Wie so?

Fr. Bei unserer Vertheidigung werden wir uns genöthigt sehen, die Lehren unsers Altvaters Parmenides einer Prüfung zu unterwerfen und nachzuweisen, daß das Nichtseiende in gewisser Beziehung ist und das Seiende dagegen irgendwie nicht ist.

Th. Man sieht, so Etwas werden wir bei unserer Untersuchung durchfechten müssen.

Fr. Wie sollte Das nicht, wie man sprüchwörtlich sagt, selbst ein Blinder sehen? Denn wird Das weder widerlegt, noch nachgewiesen, dann wird Jemand schwerlich im Stande sein, über falsche Behauptungen oder Meinungen, über Bilder oder Nachgeformtes oder Nachgeahmtes oder das Eingebildete selbst, oder auch über die Künste, die mit dergleichen sich beschäftigen, zu sprechen, ohne sich lächerlich zu machen, indem er mit sich selbst in Widerspruch zu gerathen genöthigt ist.

Th. Sehr wahr.

242 Fr. Darum müssen wir fürwahr jetzt einen Angriff auf des Altvaters Lehre wagen, oder es ganz aufgeben, wenn wir Das zu thun Bedenken tragen.

Th. Nein, Das wenigſtens ſoll uns durchaus nicht abhalten.

Fr. So muß ich noch ein Drittes von geringer Bedeutung bei dir bevorworten.

Th. Sprich nur.

Fr. Ich ſagte doch eben [24]), daß ich an der Widerlegung dieſer Sätze ſtets und auch jetzt verzage.

Th. Das ſagteſt du.

Fr. Was ich ſagte, macht mich nun beſorgt, ich möge dir von Sinnen zu ſein ſcheinen, indem ich ſelbſt mich plötzlich von oben nach unten wende. Denn nur deinetwegen wollen wir dieſe Lehre, wenn es gelingen ſollte, zu widerlegen ſuchen.

Th. Deswegen gehe getroſt an das Werk, in meinen Augen wenigſtens wirſt du in keiner Weiſe dich vergehen, wenn du dieſe Widerlegung und Nachweiſung unternimmſt.

Fr. Wohlan denn, welchen Anlauf möchte Jemand wol zu dieſer gefährlichen Unterſuchung nehmen? Ich denke, mein Sohn, wir werden wol folgenden Weg einſchlagen müſſen.

Th. Welchen denn?

Fr. Zuerſt wollen wir jetzt Das unterſuchen, was augenſcheinlich zu ſein ſcheint, damit wir darüber nicht unſicher bleiben und, als ob wir im Klaren wären, zu leicht uns Zugeſtändniſſe machen.

Th. Erkläre dich deutlicher, was du meinſt.

Fr. Leichthin ſcheint Parmenides zu uns geſprochen zu haben und Jeder, der irgend einmal ſich die Aufgabe ſtellte, zu beſtimmen, von welchem Umfang und welcher Beſchaffenheit das Seiende ſei.

Th. Inwiefern?

Fr. Jeder kömmt mir vor, wie Einer, der uns, als ob wir Kinder wären, ein Märlein erzählt; der Eine, daß das Seiende ein Dreifaches ſei und daß bisweilen das eine das andere bekriege, dann aber ſie ſich wieder befreunden und es eine Eheverbindung, ein Erzeugen und Auferziehen des Erzeugten gebe; ein Anderer, der ein Zwiefaches annimmt, das Naſſe und Trockne, oder das Warme und Kalte, bringt dieſe zuſammen und vermählt ſie. Aber der Eleatenſchwarm bei uns, vom Xenophanes und noch Frühern an, ſpricht in ſeinen Märchen von Dem, was man das All nennt, wie von Einem. Einige ioniſche und ſikeli-

sche Musen aber haben später sich ausgedacht, es sei das Sicherste Beides miteinander zu verbinden und zu sagen, das Seiende bestehe aus dem Vielen und Einen und werde durch Haß und Liebe zusammengehalten. Denn das Getrennte vereinigt sich stets, sagen die Musen in strengerm Tone; die im mildern dagegen lassen darin, daß Das stets sich so verhalte, etwas nach; abwechselnd, sagen sie, sei das Ganze Eines, durch Aphrodite
243 Befreundetes, dann aber wieder ein Vieles und unter sich vermöge einer gewissen Entzweiung Feindseliges. Ob Einer von ihnen in diesem Allen das Richtige aufstellte oder nicht, ist eine schwierige Frage, und anmaßend, in so wichtigen Dingen gegen Männer aus alter Zeit und so hochgepriesene Tadel zu erheben; Das aber auszusprechen wird man uns nicht verargen.

Th. Was denn?

Fr. Daß sie zu wenig Rücksicht auf uns, die Menge, nehmen; denn ohne sich darum zu kümmern, ob wir ihrer Rede zu folgen vermögen oder nicht, führt Jeder von ihnen seine Behauptung hinaus.

Th. Wie meinst du?

Fr. Wenn Einer in seinem Vortrage erklärt, daß das Viele oder Eine oder Zwiefache ist oder ward oder wird, und daß ferner das Warme mit dem Kalten sich mische, indem er anderwärts irgendwie Trennungen oder Verbindungen annimmt, bei den Göttern! lieber Theätetos, begreifst du dann, was sie jedesmal meinen? Denn ich, als ich noch jünger war, glaubte, wenn Einer von diesem, jetzt in Zweifel gezogenen Nichtseienden sprach, Das vollkommen zu verstehen; in welche Verlegenheit wir aber jetzt darüber gerathen sind, das siehst du.

Th. Das seh' ich.

Fr. Indem nun also vielleicht unsere Seele in Bezug auf das Seiende in demselben Zustande sich befindet, behaupten wir darüber im Reinen zu sein und, wenn Einer darüber spricht, es zu begreifen, das über das Andere aber nicht, während wir über Beides in gleicher Verlegenheit sind.

Th. Vielleicht.

Fr. Und dieses Geständniß gelte auch von jeder andern der vorerwähnten Behauptungen.

Th. Ja wohl.

Fr. Über dieſe vielfachen Behauptungen wollen wir alſo, 31
gefällt es uns, ſpäter uns beſprechen; zuerſt aber müſſen wir doch das Wichtigſte und Leitende in Erwägung ziehen.

Th. Was meinſt du denn? Oder liegt es nicht zu Tage, daß du behaupteſt, wir müſſen zuerſt das Seiende gründlich erforſchen, was wol die Meinung Derjenigen ſei, die ſich es zu erklären anheiſchig machen?

Fr. Du haſt mich im Nu begriffen, lieber Theätetos. Ich meine nämlich, wir müſſen in ſolcher Weiſe die Nachforſchung anſtellen, als ob ſie ſelbſt zugegen wären und wir ſie fragten: Wohlan, ihr, die ihr behauptet, das Warme und Kalte oder zwei Dinge der Art ſeien das All, was doch ſagt ihr da von beiden aus, indem ihr ſagt, beide oder jedes von beiden ſeien? Was ſollen wir unter dieſem euern Sein uns denken? Sollen wir nach eurer Meinung neben jenen zweien ein drittes annehmen, und das All als ein Dreifaches, nicht aber ferner als ein Zweifaches? Denn nennt ihr nur Eines von beiden ſeiend, könnt ihr doch nicht wohl ſagen, daß beide ſeien; unter beiderlei Vorausſetzung wäre wol Eines, nicht Zwei.

Th. Du haſt Recht.

Fr. Wollt ihr demnach Beides ſeiend nennen?

Th. Vielleicht.

Fr. Aber auch ſo, lieben Freunde, werden wir ſagen, nennt 241
ihr, das iſt ſehr einleuchtend, die beiden Eines.

Th. Deine Bemerkung iſt ſehr richtig.

Fr. Da wir nun in Zweifel gerathen ſind, ſo erläutert uns das ausreichend, was ihr andeuten wollt, wenn ihr euch des Ausdrucks ſeiend bedient; denn offenbar wißt ihr Das längſt, wir aber glaubten es früher zu wiſſen, ſind aber jetzt in Zweifel gerathen. Belehrt uns daher zuerſt darüber, damit wir nicht, was ihr ſagt, zu verſtehen glauben, davon aber grade das Gegentheil ſich ergibt. Werden wir nun wol, lieber Sohn, irgend einen Verſtoß begehen, wenn wir ſo ſprechen und Das von ihnen und den Übrigen begehren, die behaupten, das All ſei mehr denn Eines?

Th. Nichts weniger als Das.

Fr. Wie weiter? Müſſen wir nicht Diejenigen, welche 32

das Ganze Eines nennen, möglichſt genau ausfragen, was ſie das Seiende nennen?

Th. Wie ſollten wir denn nicht?

Fr. Darauf mögen ſie alſo Antwort geben: Ihr behauptet doch, daß nur Eines ſei? „Freilich behaupten wir Das", werden ſie ſprechen. Oder nicht?

Th. Ja.

Fr. Wie aber? Ihr nennt etwas ſeiend?

Th. Ja.

Fr. Etwa was ihr Eines nennt, indem ihr für daſſelbe euch zweier Ausdrücke bedient? Oder wie?

Th. Was, lieber Fremdling, werden ſie alſo darauf erwidern?

Fr. Es liegt zu Tage, lieber Theätetos, daß es für Den, der dieſe Annahme aufſtellt, nicht ganz leicht iſt, auf die gegenwärtige und irgend eine andere Frage zu antworten.

Th. Wie ſo?

Fr. Einzuräumen, es ſeien zwei Ausdrücke, während man nur Eines annehme, iſt doch wol lächerlich.

Th. Wie ſollt' es nicht?

Fr. Und es gradezu hinzunehmen von Dem, der ſagt, es ſei ein Ausdruck, hat keinen Sinn.

Th. Wie hätt' es ihn?

Fr. Und indem er den Namen als etwas von der Sache Verſchiedenes annimmt, ſpricht er wol von einem Doppelten?

Th. Ja.

Fr. Nimmt er aber die Sache als Eines mit ihr an, wird er entweder ein Nichts mit einem Namen zu bezeichnen genöthigt ſein, oder wenn er es für ein Etwas erklären will, wird der Name zum Namen eines bloßen Namen und keines Andern werden.

Th. So iſt's.

Fr. Und auch das Einsſeiende, indem es des Einen einziger Name iſt, auch dieſes Einsſeiende iſt nur eines Namens Name [25]).

Th. Nothwendig.

Fr. Wie weiter? Werden ſie das Geſammte für etwas

von dem seienden Einen Verschiedenes, oder für Dasselbe mit ihm erklären?

Th. Wie werden sie Das nicht? und sie thun es auch.

Fr. Ist demnach das Gesammte, wie auch Parmenides behauptet,

Jeglicherwärts zu vergleichen der kuglig gerundeten Masse,
Jeglicher Richtung nach gleichmäßig entstrebend der Mitte;

Größer nicht sei, noch kleiner der Abstand dahin und dorthin — wenigstens wenn das Seiende so ist, so hat es eine Mitte und ein Äußerstes; hat es aber diese, dann ist's durchaus nothwendig, daß es auch Theile habe. Oder wie?

Th. So ist's.

Fr. Nichts aber hindert, daß das aus Theilen Bestehende 245
in allen seinen Theilen die Beschaffenheit des Einen habe, und daß es insofern als Ganzes und Gesammtes Eines sei.

Th. Weshalb nicht?

Fr. Ist's aber nicht unmöglich, daß das so Beschaffene das Eine selbst sei?

Th. Wie?

Fr. Gewiß muß doch durchaus, dem richtigen Begriffe zufolge, das wahrhaft Eine untheilbar genannt werden.

Th. Das muß es fürwahr.

Fr. Ein so beschaffenes, aus vielen Theilen bestehendes wird aber dem Begriffe nicht entsprechen.

Th. Das seh' ich ein.

Fr. Wird nun entweder das Seiende, indem es die Beschaffenheit des Einen hat, ein Eines und Gesammtes sein, oder wollen wir überhaupt nicht sagen, daß das Seiende ein Gesammtes sei?

Th. Du hast eine schwierige Wahl aufgestellt.

Fr. Gewiß hast du Recht. Denn indem das Seiende die Beschaffenheit hat, gewissermaßen Eines zu sein, erscheint es da nicht als nicht Dasselbe mit dem Einen und wird das Gesammte nicht mehr als das Eine sein?

Th. Ja.

Fr. Ist dagegen das Seiende nicht das Gesammte, weil es die Beschaffenheit jenes (des Einen) hat, sondern das Gesammte an sich, dann folgt, daß es seiner selbst ermangle [26]).

Th. Allerdings.

Fr. Und dieser Rede nach wird das Seiende von sich selbst geschieden nichtseiend sein.

Th. So ist's.

Fr. Und das Ganze wird wieder mehr als das Eine, wenn das Seiende und das Gesammte, voneinander getrennt, jedes sein eigenthümliches Wesen erhält.

Th. Ja.

Fr. Ist aber das Gesammte überhaupt nicht, so findet eben dasselbe auch bei dem Seienden statt und neben dem nicht Sein auch ein nimmer irgend zum Seienden Werden.

Th. Wie denn?

Fr. Das Gewordene ward stets zu einem Gesammten, sodaß man weder von Wesenheit noch Entstehung, als einem Seienden, sprechen darf, wenn man das Gesammte nicht unter dem Seienden begreift.

Th. Es ist natürlich, daß Das durchaus so sich verhalte.

Fr. Das nicht Gesammte darf aber auch nicht von irgend einer Größe sein, denn indem es eine Größe hat, welche es auch sei, muß es so groß nothwendig ein Gesammtes sein.

Th. Ja.

Fr. Und demnach wird es sich zeigen, daß jede Behauptung mit tausend andern, unermeßlichen Schwierigkeiten für Den verbunden ist, der behauptet, das Seiende sei entweder ein doppeltes oder auch nur ein einiges.

Th. Das zeigt ziemlich schon das jetzt sich Ergebende; denn das Eine hängt mit Anderm zusammen, indem es fort und fort eine stets größere und schwierigere Verwickelung hinsichtlich des vorher Gesagten herbeiführt.

33 Fr. Nun haben wir zwar nicht Alle, die sich in genaue Untersuchungen über das Seiende und Nichtseiende einließen, berücksichtigt; dennoch genüge es. Wir müssen aber ferner auf die in anderer Weise sich Äußernden unser Augenmerk richten,
246 damit wir von Allen erkennen, daß es nicht leichter sei, zu sagen, was das Seiende, als was das Nichtseiende sei.

Th. So müssen wir also auch gegen Diese zu Felde ziehen.

Fr. Jedoch scheint unter ihnen eine Art von Riesenkampf

wegen der gegenseitigen Meinungsverschiedenheit über die Wesenheit stattzufinden.

Th. Wie so?

Fr. Die Einen ziehen Alles vom Himmel und dem Unsichtbaren zur Erde herab, indem sie mit den Händen gradezu an Eichbäume und Felsen sich halten. Denn alle dergleichen Dinge erfassend, behaupten sie steif und fest, nur Das sei, was sich irgendwie anfassen und berühren lasse, indem sie Körper und Wesenheit für Dasselbe erklären, Andere, wenn Einer sagt, daß etwas sei, was keinen Körper hat, verachten und von etwas Anderm durchaus nichts hören wollen.

Th. Fürwahr, du sprichst da von schlimmen Gegnern; denn auch ich traf mit Vielen der Art zusammen.

Fr. Daher führen die gegen sie Auftretenden sehr vorsichtig von oben und einer unsichtbaren Welt her ihre Vertheidigung, indem sie nachweisen, die wahre Wesenheit bestehe in gewissen Vorstellungen und unkörperlichen Gedankenbildern: indem sie aber die Körper Jener und was Diese für das Wahre erklären, in ihren Untersuchungen in kleine Theile zerlegen, nennen sie es nicht Wesenheit, sondern ein in Bewegung begriffenes Werden. Darüber aber, lieber Theätetos, besteht fortwährend in der Mitte beider Feldlager ein unermeßlicher Kampf zwischen beiden.

Th. Richtig.

Fr. Fodern wir nun von einer der beiden Abtheilungen nach der andern Rechenschaft über Das, was sie als Wesenheit annehmen.

Th. Wie wollen wir sie demnach fodern?

Fr. Von Denen, die Gedankenbilder dafür annehmen, ist es leichter, denn sie sind milder; schwerer aber, ja fast unmöglich vielleicht ist es von Denen, die gewaltsam Alles auf den Körper herabziehen. Wir müssen es aber, mein' ich, mit ihnen so machen.

Th. Wie?

Fr. Vor allem käm' es darauf an, sie, wär' es irgendwie möglich, durch die That zu bessern; wenn aber Das nicht gelingt, wollen wir bei unserer Unterredung es thun, indem wir die Bereitwilligkeit bei ihnen voraussetzen, eine den Denkgesetzen

angemeſſenere Antwort wie bisher zu geben. Denn die Zugeſtändniſſe beſſerer Menſchen haben wol mehr Gültigkeit, als die ſchlechterer; wir aber kümmern uns um dieſe nicht, ſondern forſchen der Wahrheit nach.

Th. Sehr richtig.

Fr. Veranlaſſe denn alſo die vernünftiger Gewordenen dir Beſcheid zu geben und erſtatte mir von ihrer Ausſage Bericht.

34 Th. So ſoll's geſchehen.

Fr. So mögen ſie denn ſagen, ob ſie zugeben, daß es ein lebendes Geſchöpf gebe.

Th. Wie ſollten ſie nicht?

Fr. Räumen ſie nicht ein, daß das ein beſeelter Körper ſei?

Th. Allerdings.

Fr. Indem ſie auch die Seele als etwas Seiendes annehmen?

247 Th. Ja.

Fr. Wie weiter? Sagen ſie nicht auch, daß die eine Seele gerecht, die andere ungerecht, die eine verſtändig, die andere unverſtändig ſei?

Th. Wie anders?

Fr. Nicht aber auch, daß jede jener Seelen durch den Beſitz und das Vorhandenſein der Gerechtigkeit zu einer ſolchen werde, die ihr entgegengeſetzte aber durch den der entgegengeſetzten Eigenſchaften?

Th. Ja, auch Das geben ſie zu.

Fr. Die Möglichkeit aber, daß Jemand irgend etwas erlange oder verliere, werden ſie doch durchaus zugeben.

Th. Gewiß geben ſie die zu.

Fr. Da es nun eine Gerechtigkeit, eine Einſicht und jede andere Tugend, ſowie das ihr Entgegengeſetzte gibt, und gewiß auch eine Seele, in der ſich Das erzeugt, behaupten ſie entweder, daß etwas davon ſichtbar und betaſtbar, oder daß Alles unſichtbar ſei?

Th. Von dieſem Allen iſt faſt nichts ſichtbar.

Fr. Wie weiter? Behaupten ſie, daß etwas davon einen Körper habe?

Th. Hier beantworten ſie nicht mehr Alles auf dieſelbe Weiſe, ſondern es bedünke ihnen, die Seele ſelbſt beſitze einen

Körper, in Betreff der Einsicht aber und jeder der übrigen Eigenschaften, nach denen du fragtest, scheuen sie sich, so dreist zu sein, einzuräumen, daß sie nicht vorhanden, oder darauf zu beharren, daß es insgesammt Körper seien.

Fr. Offenbar, lieber Theätetos, sind uns die Männer vernünftiger geworden; denn die Erdentsprossenen und Urmenschen [27]) unter ihnen würden durchaus in nichts Scheu zeigen, sondern fest darauf beharren: Alles was sie nicht mit Händen zu greifen im Stande sind, von diesem sei durchaus nichts.

Th. Des Sinnes sind sie ziemlich, wie du sagst.

Fr. Befragen wir sie also weiter; denn wenn sie auch nur von einem geringen Theile des Seienden zugeben wollen, daß er unkörperlich sei, so genügt Das vollkommen. Denn sie müssen uns Das angeben, was Diesem und was Jenem, was einen Körper hat, von Natur gemein ist, in dessen Berücksichtigung sie von beiden sagen, es sei. Vielleicht dürften sie wol um die Antwort verlegen sein; wenn Das aber etwa bei ihnen der Fall ist, so bedenke, ob sie auch, stellten wir etwas auf, bereit wären, Das anzunehmen und zuzugeben, so sei das Seiende beschaffen.

Th. Wie denn? Sprich es aus, und wir werden bald sehen.

Fr. Ich behaupte nun, wenn etwas irgend ein Vermögen besitzt, entweder vermöge seiner natürlichen Beschaffenheit auf ein Anderes einzuwirken, oder von dem Geringsten die unbedeutendste Veränderung, sei es auch nur ein für allemal, zu erleiden, das Alles sei wirklich; denn als Grenze das Seiende zu begrenzen nehme ich an, daß es nichts Anderes sei als das Vermögen.

Th. Da sie nun selbst im Augenblicke nichts Besseres anzugeben wissen, so erkennen sie Das an.

Fr. Schön; denn vielleicht möchte etwa später für uns und für sie etwas Anderes sich ergeben. Zwischen Diesen und uns stehe also hier Das als Übereinkunft fest. 248

Th. So steht es.

Fr. Laß uns zu den Andern, den Gedankenbildern Befreundeten uns wenden; du aber bericht' uns auch Dieser Aussage. 35

Th. So soll's geschehen.

Fr. Ihr sprecht vom Werden und der Wesenheit, indem ihr irgend wie sie unterscheidet? Nicht wahr?

Th. Ja.

Fr. Und daß das Werden auf unsern Körper mittels der Wahrnehmung einwirkt, mittels der Überlegung auf unsere Seele aber die eigentliche Wesenheit, von der ihr behauptet, daß sie stets in gleicher Weise ebenso beschaffen sei, das Werden aber bald so bald so.

Th. Gewiß behaupten wir Das.

Fr. Was sollen wir aber, Ihr Allervortrefflichsten, sagen, daß ihr in beiden Fällen unter dem Einwirken versteht? Etwa nicht das eben von uns Erwähnte?

Th. Welches denn?

Fr. Ein Leiden oder Thun durch irgend ein Vermögen der in wechselseitige Berührung Gerathenden hervorgebracht. Vielleicht vernimmst du, lieber Theätetos, nicht ihre Antwort darauf, wohl aber ich durch meinen Verkehr mit ihnen.

Th. Wie lautet also ihre Rede?

Fr. Sie räumen uns das soeben zu den Erdensöhnen über die Wesenheit Gesagte nicht ein.

Th. Was denn?

Fr. Begrenzten wir in ausreichender Weise das Seiende, wenn etwas das Vermögen eines Thuns oder Leidens auch nur gegen das Geringste besitze?

Th. Ja.

Fr. Darauf sagen sie, daß zwar das Entstehen das Vermögen des Thuns und Leidens theile, mit der Wesenheit stehe aber das Vermögen keines dieser beiden in Einklang.

Th. Hat denn Das nun einigen Grund?

Fr. Wir müssen darauf erwidern, daß wir genöthigt seien, noch genauer sie zu befragen, ob sie auch einräumen, daß die Seele erkenne, die Wesenheit aber erkannt werde.

Th. Das wenigstens behaupten sie.

Fr. Wie weiter? Erklärt ihr das Erkennen oder das Erkanntwerden für ein Thun oder Leiden oder für beides? Oder ist dieses ein Leiden, jenes das Umgekehrte? Oder behauptet ihr, daß weder bei dem Einen noch bei dem Andern das Eine oder Andere stattfinde?

Th. Offenbar keines von beiden bei keinem von beiden; denn sonst würden sie dem früher Gesagten widersprechen.

Fr. Ich begreife; insofern, wenn das Erkennen irgend ein Thun ist, dann ist nothwendig das Erkanntwerden ein Leiden. Werde nun dieser Behauptung zufolge von der Erkenntniß die Wesenheit erkannt, so werde sie, insofern sie erkannt werde, vermöge des Leidens in Bewegung gesetzt, wovon wir behaupten, daß es bei dem Ruhenden wol nicht geschehe.

Th. Richtig.

Fr. Ei wie, beim Zeus, wollen wir wirklich so leicht uns überreden lassen, das vollkommen Seiende entbehre der Bewegung, des Lebens, der Seele und Vernunft, es lebe und denke nicht, sondern sei ein Ehrwürdiges, Heiliges, der Vernunft 249
Ermangelndes, unbeweglich Feststehendes?

Th. Gewiß, lieber Fremdling, dann räumten wir wol eine arge Behauptung ein.

Fr. Aber sollen wir behaupten, es habe zwar Vernunft, aber kein Leben?

Th. Wie könnten wir?

Fr. Wir sagen aber wol, daß dieses Beides zwar in ihm sich befinde, daß es jedoch nicht in der Seele es habe?

Th. In welcher andern Weise könnt' es Beides haben? [28])

Fr. Aber bei Vernunft, Leben, Seele, verharre dennoch das durchaus Beseelte unbeweglich?

Th. Mir wenigstens erscheinen alle diese Annahmen widersinnig.

Fr. Und ein Bewegtes und eine Bewegung müssen wir doch einräumen.

Th. Wie können wir umhin?

Fr. Es folgt also, lieber Theätetos, daß Niemand von irgend etwas oder irgendwo die Erkenntniß habe, wenn nur Unbewegliches sei.

Th. Ganz entschieden traun.

Fr. Auch wenn wir dagegen einräumen, daß Alles in Umschwung und Bewegung sei, werden wir nicht minder durch diese Behauptung dieselbe aus dem Bereiche des Seienden verbannen?

Th. Wie so?

Fr. Glaubst du, daß ohne Stillstand das: Ebenso beschaffen und in derselben Weise und in Bezug auf dasselbe irgend wol stattfinden könne?

Th. Keineswegs.

Fr. Wie weiter? Begreifst du, wie ohne Das eine Erkenntniß wol stattfinde oder irgendwie erlangt werde?

Th. Nichts weniger als Das.

Fr. Und doch müssen wir mit allem Nachdruck gegen Den uns erheben, der etwas mit Aufhebung der Erkenntniß, Einsicht und des vernünftigen Denkens über irgend etwas irgendwie feststellen will.

Th. Ja wohl.

Fr. Deshalb muß, scheint es, wer die Weisheit liebt und vor allem diesen Grundsatz in Ehren hält, nothwendig Denen, welche ein oder selbst viele Gedankenbilder annehmen, weder zugeben, daß das All feststehe, noch dagegen auch irgend Denen sein Ohr leihen, die dem Seienden eine allseitige Bewegung zuschreiben, sondern nach dem Wunsche der Knaben, auch was dă steht bewege sich [29]), von dem Seienden und dem All Beides aussagen.

Th. Sehr wahr.

Fr. Wie also? Sieht es nicht aus, als ob wir ganz leidlich bereits in unserer Untersuchung das Seiende erfaßt haben?

Th. Ja wohl.

Fr. Pah, lieber Theätetos, kommt' es mir doch vor, als würden wir jetzt erst die Schwierigkeit der Untersuchung über dasselbe erkennen.

36 Th. Wie und inwiefern hast du wieder so dich ausgesprochen?

Fr. Erkennst du denn nicht, du Hochbegabter, daß wir jetzt in der größten Unwissenheit über dasselbe sind, während wir selbst das Rechte zu treffen meinen?

Th. Ich wenigstens mein' es; wie wir aber unvermerkt dahin gerathen sind, begreif' ich nicht recht.

Fr. Erwäge doch genauer, ob man nicht wol, wenn wir
250 Das zugeben, mit Recht an uns des Weitern die Frage stellen würde, die wir damals an Diejenigen stellten, die behaupteten, das All sei warm und kalt [30a]).

Th. Welche denn? Komm meinem Gedächtniß zu Hülfe

Fr. Sehr gern; und ich will verſuchen Das zu thun, indem ich dir dieſelbe Frage, wie damals Jenen, vorlege, damit wir zugleich etwas vorwärts kommen.

Th. Gut.

Fr. Wohlan denn. Erklärſt du nicht Bewegung und Stillſtand für einander vollkommen entgegengeſetzt?

Th. Wie ſollt' ich denn nicht?

Fr. Gewiß aber behaupteſt du doch in gleicher Weiſe, daß beide und jedes von beiden ſeien?

Th. Gewiß behaupt' ich Das.

Fr. Sagſt du beide und jedes von beiden bewege ſich, wenn du zugeſteheſt, ſie ſeien?

Th. Keineswegs.

Fr. Aber du deuteſt an, daß ſie ſtillſtehen, indem du ſagſt, beide ſeien?

Th. Wie ſollt' ich?

Fr. Indem du ſonach neben dieſen ein Drittes, das Seiende, im Geiſte annimmſt, als das den Stillſtand und die Bewegung Umfaſſende, ſagteſt du nicht, ſie zuſammenfaſſend und den Blick auf ihre Theilnahme an der Weſenheit richtend, von beiden aus, ſie ſeien?

Th. In der That ſcheinen wir ein Drittes, das Seiende, zu ahnen, wenn wir ſagen, Bewegung und Stillſtand ſeien.

Fr. Das Seiende iſt alſo nicht Stillſtand und Bewegung zuſammengenommen, ſondern etwas von dieſen Verſchiedenes.

Th. Natürlich.

Fr. Sonach ſteht ſeinem Weſen nach das Seiende weder ſtill, noch bewegt es ſich.

Th. So ungefähr.

Fr. Wohin ſoll denn Der noch da ſein Nachdenken richten, welcher bei ſich ſelbſt etwas Einleuchtendes über daſſelbe feſtſtellen will?

Th. Wohin denn?

Fr. Ich meine, es iſt nach keiner Richtung hin noch leicht; denn wenn etwas ſich nicht bewegt, wie ſteht es da nicht ſtill? Oder wie bewegt ſich nicht umgekehrt das nimmer Stillſtehende?

Das Seiende aber hat sich uns jetzt als ein von diesen beiden Getrenntes erwiesen. Ist Das nun möglich?

Th. Gewiß, nichts ist unmöglicher als Das.

Fr. Dabei müssen wir uns an Folgendes erinnern.

Th. An was denn?

Fr. Daß wir durch die Frage: auf was denn der Ausdruck des Nichtseienden anzuwenden sei, in die größte Verlegenheit geriethen.

Th. Wie sollten wir denn nicht?

Fr. Befinden wir uns etwa jetzt in einer geringern hinsichtlich des Seienden?

Th. Ich meine, lieber Fremdling, offenbar in einer, wenn es mir auszusprechen gestattet ist, noch größern.

Fr. Das bleibe also hier in Zweifel gestellt; da aber das Seiende und das Nichtseiende gleichmäßig dem Zweifel unterliegen, so dürfen wir nun hoffen, daß je nachdem das Eine von ihnen mehr oder minder hervortritt, auch das Andere so erscheine [30b]); und wenn wir dagegen keines von beiden zu erkennen vermögen, wir wenigstens die Untersuchung über beide
251 zugleich, in welcher Weise wir irgend können, auf das angemessenste einrichten werden [31]).

Th. Schön.

Fr. Gaben wir denn an, in welcher Weise wir doch in jedem Falle Dasselbe durch viele Ausdrücke bezeichnen.

Th. Als wie etwa? Gib ein Beispiel an.

37 Fr. Wir sprechen doch von dem Menschen, indem wir durch vielerlei dadurch ihn bezeichnen, daß wir ihm Farben beilegen und Gestalten und Größenverhältnisse und Laster und Tugenden, durch welches Alles und tausend Anderes wir ihn nicht blos für einen Menschen erklären, sondern auch für einen guten und unzählig Anderes, und so die übrigen Gegenstände nach derselben Redeweise, indem wir wieder jeden einzelnen zu Grunde legen und ihn vielfach und durch viele Ausdrücke bezeichnen.

Th. Du hast Recht.

Fr. Dadurch haben wir, denk' ich, jungen Leuten und spät noch lernbegierigen Alten einen Festschmaus bereitet; denn der Einwand liegt Jedem sogleich zur Hand, es sei unmöglich,

daß das Viele Eines und das Eine Vieles sei, und es macht gewiß ihnen Freude, nicht zuzugeben, daß man einen Menschen gut, sondern das Gute gut und den Menschen einen Menschen nenne. Denn du findest, wie ich denke, oft Menschen, lieber Theätetos, bisweilen bejahrtere, die so etwas mit Eifer betreiben, und, vermöge der Dürftigkeit ihrer geistigen Ausbildung, über so etwas sich verwundern, ja darin sogar eine hochweise Entdeckung gemacht zu haben vermeinen.

Th. Ja, allerdings.

Fr. Damit nun unsere Rede gegen Alle gerichtet sei, die jemals den geringsten Streit über Wesenheit erhoben, so werde auch gegen Jene und die Andern, mit denen wir im Vorigen uns besprachen, das jetzt Aufzustellende in Fragen ausgesprochen.

Th. Was wäre denn Das?

Fr. Ob wir weder die Wesenheit mit der Bewegung und dem Stillstande verbinden, noch irgend ein Anderes mit irgend einem Andern, sondern sie als unvermischbar und wechselseitiger Vereinigung unfähig in unsern Untersuchungen annehmen? Oder ob wir Alles, als wechselseitiger Gemeinschaft fähig, zu demselben vereinigen? Oder das Eine wol, nicht aber das Andere? Was, lieber Theätetos, dürften wir wol behaupten, daß Jene vorziehen werden?

Th. Ich weiß in ihrem Namen nichts darauf zu erwidern. Warum beantwortest du also nicht die Fragen einzeln und ziehst das jedesmal daraus sich Ergebende sogleich in Erwägung?

Fr. Wohl bemerkt; und wir wollen, gefällt es dir, zuerst annehmen, sie erklären, bei Keinem finde irgend eine Möglichkeit einer Gemeinschaft mit irgend etwas zu irgend etwas statt. Also kommt wol Wesenheit in keiner Weise der Bewegung und dem Stillstande zu?

Th. Freilich nicht. 252

Fr. Wie weiter? Wird etwas von diesen sein, wenn es der Wesenheit entbehrt?

Th. Das wird es nicht.

Fr. Mit einem Male ist, scheint es, durch dieses Zugeständniß Alles über den Haufen geworfen, die Ansicht Derer sowol, die Alles sich bewegen, als Derer, die es als Eines stillstehen

lassen, und die behaupten, das Seiende sei als Gedankenbild stets ebenso und in derselben Weise. Denn diese Alle verknüpfen damit wenigstens das Sein, indem die Einen sagen, Alles sei wirklich in Bewegung, die Andern, es sei wirklich in Ruhe.

Th. Gewiß, so verhält es sich durchaus.

Fr. Gewiß auch Diejenigen, welche Alles bald zusammensetzen, bald wieder trennen, ob sie nun das in Eines Vereinte in das unendlich Viele zerlegen, oder in endliche Bestandtheile und daraus es zusammensetzen, gleichviel ob sie annehmen, daß Das nacheinander oder fortwährend geschehe, wären in allen diesen Fällen widerlegt, wenn keine Verbindung stattfände.

Th. Richtig.

Fr. Ferner würden diejenigen vor Allen höchst lächerlich bei der Theilnahme an der Untersuchung erscheinen, die gar nicht gestatten, das Eine mit einer andern ihm anhaftenden Beschaffenheit zu bezeichnen.

Th. Wie?

Fr. Sie sehen sich überall genöthigt, der Ausdrücke: Sein, ohne, andere, an sich und tausend anderer sich zu bedienen, unvermögend dieser sich zu enthalten und in ihren Reden sie nicht anzuknüpfen und es bedarf zu ihrer vollständigen Widerlegung nicht Anderer, sondern sie ziehen, wie man zu sagen pflegt, umher, indem sie von Haus aus ihren Gegner und Widersacher in sich tragen, der ihnen stets, wie jener wundersame Eurykles [32]), in die Rede fällt.

Th. Deine Vergleichung ist durchaus treffend und wahr.

Fr. Wie aber, wenn wir allen Begriffen die Möglichkeit wechselseitiger Gemeinschaft zugestehen?

Th. Das vermag selbst ich zu widerlegen.

Fr. Wie?

Th. Weil die Bewegung selbst überall stillstehen und dagegen wieder der Stillstand sich bewegen würde, wenn beide zueinander kämen. Es ist aber die entschiedenste Unmöglichkeit, daß die Bewegung stillstehe und der Stillstand sich bewege.

38 Fr. Wie denn anders? Gewiß nur das Dritte bleibt übrig.

Th. Ja.

Fr. Und gewiß, eines von diesen findet nothwendig statt,

daß entweder Alles, oder nichts, oder Einiges wol, Anderes aber nicht sich zu verbinden geneigt sei.

Th. Wie anders?

Fr. Jenes Beides ward aber doch als unmöglich erfunden.

Th. Ja.

Fr. Demnach wird Jeder, der richtig antworten will, von den dreien das noch Übrige annehmen.

Th. Durchaus wol.

Fr. Da nun einiges Dies zu thun geneigt ist, anderes nicht, so dürfte ziemlich Dasselbe, wie bei den Buchstaben ein- 253
treten. Denn auch bei diesen passen wol die einen zueinander, die andern nicht.

Th. Wie denn sonst?

Fr. Vor den übrigen ziehen sich die Selbstlauter wie ein Band durch alle, sodaß ohne einen von diesen es unmöglich ist, daß auch von den übrigen der eine zu dem andern passe.

Th. Ja wohl.

Fr. Kennt also Jeder diejenigen, die sich miteinander verbinden lassen, oder bedarf es einer Kunst auf eine genügende Weise Das zu bewerkstelligen?

Th. Deren bedarf es.

Fr. Welcher?

Th. Der Sprachlehre.

Fr. Wie weiter? Verhält es sich mit den hohen und tiefen Tönen nicht ebenso? Ist nicht wer die Kunst besitzt, diejenigen zu erkennen, die sich miteinander verbinden lassen oder nicht, ein Tonkundiger, wer es aber nicht versteht, ein Tonunkundiger?

Th. So ist's.

Fr. Und gewiß auch in Bezug auf die andern Kunstfertigkeiten und Unfertigkeiten werden wir Ähnliches finden.

Th. Wie sollten wir nicht?

Fr. Wie weiter? Da wir übereingekommen sind, daß es auch mit der Vermischung der Begriffe ebenso bestellt ist, ist's da nicht nothwendig, daß Derjenige mit einer gewissen Einsicht seinen Weg bei der Untersuchung einschlage, welcher richtig nachweisen will, welche Begriffe zueinander passen und welche keine Verbindung gestatten? Sowie gewiß auch, ob ein durch-

gängiger Zusammenhang unter jenen ist, so daß sie der Vermischung fähig sind, und umgekehrt bei den Trennungen, ob für alle andere Gründe der Trennung stattfinden?

Th. Wie sollte es nicht der Einsicht bedürfen, und vielleicht ziemlich der größten?

39 Fr. Wie werden wir diese nun wieder nennen, lieber Theätetos? Sind wir etwa, beim Zeus! ohne es zu bemerken, auf die Einsicht edlerer Naturen gerathen, und hat es nicht den Anschein, als haben wir, dem Sophisten nachspürend, früher den Philosophen aufgefunden?

Th. Wie meinst du?

Fr. Nach Begriffen zu scheiden, und weder dieselbe Gedankenform für eine verschiedene, noch die verschiedene für dieselbe zu achten; werden wir Das nicht für die Aufgabe der dialektischen Kunst erklären?

Th. Ja, Das werden wir.

Fr. Wer also Das auszuführen im Stande ist, der erkennt zur Genüge eine über Vieles, wo jedes Einzelne gesondert ist, durchgängig sich verbreitende Grundform; ferner, wie viele untereinander verschiedene Denkformen durch Eine von außenher zusammengehalten werden, wie hinwiederum die Eine durch die vielen insgesammt in Einem Punkte vereinigt wird und wie die vielen durchaus getrennt erscheinen. Das heißt aber dem Begriffe nach erkennen, inwiefern eine Gemeinschaft zwischen den einzelnen stattfinden könne, und inwiefern nicht.

Th. Gewiß verhält es sich durchaus so.

Fr. Die Dialektik wirst du aber doch, wie ich denke, keinem Andern, als dem der reinen und echten Weisheit Befliss'enen zugestehen?

Th. Wie könnte sie denn wol Jemand einem Andern zugestehen?

Fr. An einer Stelle der Art werden wir fürwahr, wenn wir ihm nachspüren, den Philosophen, so jetzt wie in der Folge,
254 finden; doch ist es ebenfalls schwierig, ihn deutlich zu erkennen, nur ist diese Schwierigkeit anders beschaffen als bei dem Sophisten.

Th. Wie so?

Fr. Der Eine, indem er in das Dunkel des Nichtseienden

sich flüchtet, ist, durch steten Verkehr mit ihm in Berührung, vermöge der Dunkelheit seines Bereichs schwer zu erkennen. Nicht wahr?

Th. Natürlich.

Fr. Der Philosoph aber, der durch Vernunftschlüsse stets die Grundform des Seienden verfolgt, ist dagegen vermöge des Glänzenden seines Gebietes keinerwärts leicht zu erschauen; denn das Seelenauge der Meisten vermag nicht auf das Göttliche gerichtet auszudauern.

Th. Daß auch hier Das stattfinde, ist ebenso natürlich, wie bei Jenem.

Fr. Über diesen also wollen wir bald, wenn wir noch dazu uns geneigt fühlen, genauere Nachforschungen anstellen; daß wir aber hinsichtlich des Sophisten nicht ablassen dürfen, bevor wir ihn zur Genüge ins Auge faßten, Das liegt wol zu Tage.

Th. Wohl gesprochen.

Fr. Da denn also von uns zugestanden ist, daß einige 40
Begriffe sich miteinander zu vereinigen geneigt sind, andere aber nicht, und nichts entgegensteht, daß jene theils in geringer, theils in vielfacher, theils in jeder Beziehung sich vereinigen, so wollen wir das Weitere in unserer Untersuchung so verfolgen, daß wir dieselbe nicht über alle Denkformen ausdehnen, um durch die Menge derselben nicht verwirrt zu werden, sondern einige derselben, welche man die umfassendsten nennt, vorweg nehmen, und zuerst betrachten, wie jede derselben beschaffen sei und dann wie sie sich hinsichtlich ihrer Vereinbarkeit zueinander verhalten, damit, sollten wir auch nicht das Seiende und Nichtseiende in voller Klarheit zu erfassen vermögen, wir es doch wenigstens, insofern es das Verfahren bei unserer jetzigen Nachforschung gestattet, in der Untersuchung über sie an nichts fehlen lassen, ob es uns demnach irgendwie gelinge, mit heiler Haut davon zu kommen, indem wir behaupten, das Nichtseiende sei wirklich ein Nichtseiendes.

Th. So müssen wir also verfahren.

Fr. Die umfassendsten der Begriffe, die wir jetzt durchgingen, sind gewiß das Seiende, Stillstand und Bewegung.

Th. Beiweitem.

Fr. Und gewiß behaupten wir von den zweien, daß sie miteinander unvereinbar seien.

Th. Entschieden.

Fr. Das Seiende aber ist mit beiden vereinbar, denn beide sind doch wol?

Th. Wie sollten sie nicht?

Fr. Das gäbe also drei.

Th. Wie anders?

Fr. Jedes also ist ein von den beiden andern Verschiedenes, Dasselbe aber mit sich selbst.

Th. So ist's.

Fr. Wie aber, haben wir uns doch jetzt wieder der Ausdrücke: das Selbe und das Verschiedene bedient. Sind das entweder wol zwei Begriffe, andere als jene drei, jedoch stets nothwendig mit ihnen verbunden, und müssen wir nicht deren drei, sondern fünf als da vorhanden in Betrachtung ziehen, oder
255 ist es uns entgangen, daß wir mit dem das Selbe und das Verschiedene etwas jenen Zukommendes bezeichnen?

Th. Vielleicht.

Fr. Aber gewiß ist doch Bewegung und Stillstand weder das Verschiedene, noch das Selbe (Sichgleiche).

Th. Wie so?

Fr. Was wir von Bewegung und Stillstand gemeinschaftlich aussagen, das kann unmöglich eines der beiden sein.

Th. Inwiefern denn?

Fr. Die Bewegung wird stillstehen und der Stillstand dagegen sich bewegen; denn irgend eines der beiden, zu den beiden tretend, würde wieder das andere nöthigen, sich in das seiner Natur Entgegengesetzte zu verwandeln, indem es an dem Entgegengesetzten Theil hat.

Th. Durchaus wol.

Fr. Doch haben gewiß beide an dem Selben und dem Verschiedenen Theil.

Th. Ja.

Fr. Demnach wollen wir nicht sagen, daß Bewegung das Selbe oder das Verschiedene sei, noch auch Stillstand.

Th. Freilich nicht.

Fr. Müssen wir uns aber nicht das Seiende und das Selbe als Eines denken?

Th. Vielleicht.

Fr. Wenn aber das Seiende und das Selbe nichts Unterschiedenes bezeichnen, so werden wir, indem wir wieder auch von der Bewegung und dem Stillstande sagen, sie seien, so beide, als seiend, für das Selbe erklären.

Th. Das ist aber doch gewiß unmöglich.

Fr. Also ist's unmöglich, daß das Selbe und das Seiende Eines seien.

Th. Doch wol.

Fr. So wollen wir außer den drei Denkformen eine vierte, das Selbe, annehmen.

Th. Ja, allerdings.

Fr. Wie weiter? Müssen wir etwa die des Verschiedenen für die fünfte erklären? Oder muß man etwa dies und das Seiende als zwei Ausdrücke für Einen Begriff denken?

Th. Wol möglich.

Fr. Aber ich denke, du gibst zu, daß man von den seienden Gegenständen theils an und für sich, theils in Beziehung auf einander spricht.

Th. Wie sollte man nicht?

Fr. Von den verschiedenen aber stets in Beziehung auf ein Verschiedenes. Nicht wahr?

Th. So ist's.

Fr. Doch nicht, wenn nicht das Seiende und das Verschiedene gar sehr unterschieden wären. Hätte aber das Verschiedene etwas beiden Arten Gemeinsames, wie das Seiende, dann gäbe es auch wol unter dem Verschiedenen ein nicht in Beziehung auf ein anderes Verschiedenes Verschiedenes. Nun hat sich uns aber durchaus ergeben, daß Das, was irgend ein Verschiedenes ist, Das, was es ist, in Beziehung auf ein Verschiedenes sei.

Th. So verhält es sich, wie du sagst.

Fr. Für die fünfte Denkform unter denen, die wir vorwegnehmen, müssen wir nun das Wesen des Verschiedenen aufstellen.

Th. Ja.

Fr. Und wir werden behaupten, daß sie über jene alle sich

erſtrecke; denn jedes Einzelne ſei nicht ſeinem Weſen nach ein von den andern Verſchiedenes, ſondern weil es unter die Denkform des Verſchiedenen falle.

Th. Ja, gewiß.

41 Fr. Über dieſe fünf wollen wir uns nun, indem wir ſie einzeln vornehmen, ſo äußern.

Th. Wie?

Fr. Was zuerſt die Bewegung betrifft, daß ſie ein vom Stillſtande durchaus Verſchiedenes iſt. Oder wie äußern wir uns?

Th. Wie du ſagſt.

Fr. Alſo iſt ſie kein Stillſtand.

Th. Keineswegs.

256 Fr. Doch iſt ſie, indem ſie dem Seienden angehört.

Th. Sie iſt.

Fr. Wiederum iſt auch die Bewegung etwas von dem Selben (Sichgleichen) Verſchiedenes.

Th. Doch wol.

Fr. Alſo iſt ſie nicht das Selbe.

Th. Fürwahr doch nicht.

Fr. Gewiß war ſie aber das Selbe (Sichgleiche), weil auch dieſem Alles angehört.

Th. Ja wohl.

Fr. Daß fürwahr die Bewegung das Selbe ſei und nicht das Selbe, müſſen wir zugeſtehen und dürfen uns dagegen nicht ſträuben. Denn wenn wir ſie das Selbe und nicht das Selbe nannten, drückten wir uns nicht in gleicher Beziehung aus, ſondern wenn das Selbe, ſprechen wir ſo wegen ihres Theilhabens an dem Selben in Bezug auf ſich ſelbſt, wenn aber nicht das Selbe, wegen ihrer entgegengeſetzten Gemeinſchaft mit dem Verſchiedenen, vermöge deren ſie, von dem Sichgleichen geſchieden, nicht zu dieſem, ſondern einem Verſchiedenen ward, ſodaß ſie umgekehrt mit Recht wieder nicht das Selbe genannt wird.

Th. Sehr einleuchtend.

Fr. Hätte demnach irgend die Bewegung etwas mit dem Stillſtande gemein, ſo wär' es wol nicht ungereimt, ſie ſtillſtehend zu nennen.

Th. Ganz richtig, wenn wir einräumen wollen, daß einige Begriffe miteinander ſich zu vereinigen geeignet ſind, andere nicht.

Fr. Und zu dem Beweise dieser Behauptung sind wir früher gelangt [33]) als zu dem der jetzt aufgestellten, indem wir darthaten, daß es von Natur sich so verhalte.

Th. Wie wären wir nicht?

Fr. Laß es uns wiederholen. Die Bewegung ist doch etwas von dem Verschiedenen Verschiedenes, sowie sie etwas Anderes als das Selbe und der Stillstand war?

Th. Nothwendig.

Fr. Demnach ist sie unserer jetzigen Beweisführung zufolge gewissermaßen ein Nichtverschiedenes und Verschiedenes.

Th. Richtig.

Fr. Wie also weiter? Wollen wir sagen, daß sie etwas von den drei Denkformen Verschiedenes sei, von der vierten aber nicht, nachdem wir einräumten, daß es deren fünf gebe, über die und nach denen wir unsere Nachforschung anzustellen uns vornahmen?

Th. Wie könnten wir Das? Ist es doch unmöglich, einzuräumen, daß ihre Zahl geringer sei als die, welche sich jetzt ergab.

Fr. Mit Sicherheit dürften wir also den Satz verfechten, daß die Bewegung etwas vom Seienden Verschiedenes sei?

Th. Gewiß, mit der größten Sicherheit.

Fr. Ist also nicht wirklich die Bewegung offenbar ein Nichtseiendes und ein Seiendes, da sie an dem Seienden Theil hat?

Th. Ganz offenbar.

Fr. Es ist also nothwendig, daß das Nichtseiende bei der Bewegung und allen Begriffen stattfinde; denn indem das über alle sich erstreckende Wesen des Verschiedenen jedes zu einem Verschiedenen gestaltet, macht es dasselbe zu einem Nichtseienden, und so können wir demnach Alles insgesammt mit Recht nichtseiend nennen, und umgekehrt, insofern es an dem Seienden Theil hat, ein Seiendes, und sagen, daß es sei.

Th. So scheint es.

Fr. In Bezug auf jede Denkform gibt es also des Seienden viel, und unendlich viel des Nichtseienden.

Th. Natürlich.

Fr. Demnach müssen wir auch von dem Seienden selbst 257
sagen, es sei etwas von den andern Verschiedenes.

Th. Nothwendig.

Fr. Und das Seiende ist uns in allen den Beziehungen nicht, in denen das Andere ist. Denn indem es Jenes nicht ist, ist es selbst ein Einzelnes; das unzählige Andere dagegen ist es nicht.

Th. So ungefähr verhält es sich.

Fr. Auch dagegen dürfen wir uns also nicht sträuben, da ihrem Wesen nach die Begriffe etwas miteinander Gemeinschaftliches haben. Räumt aber Jemand Das nicht ein, dann widerlege er unsere vorhergehenden Behauptungen und gehe dann zu der Widerlegung des daraus Folgenden über.

Th. Deine Foderung ist sehr gerecht.

Fr. Fassen wir auch Folgendes ins Auge.

Th. Was denn?

Fr. Wenn wir von dem Nichtseienden sprechen, sprechen wir, scheint es, nicht von einem dem Seienden Entgegengesetzten, sondern nur davon Verschiedenen.

Th. Wie?

Fr. Wenn wir etwa etwas nicht groß nennen, meinst du, daß wir dir durch diesen Ausdruck mehr das Kleine als das Gleiche bezeichnen? [34a])

Th. Wie sollt' ich wol?

Fr. Wir wollen also, wenn behauptet wird, die Verneinung bezeichne das Entgegengesetzte, Das nicht zugeben, sondern nur soviel, daß das vorgesetzte Nicht oder Keineswegs auf irgend etwas Anderes deute, als die darauf folgenden Ausdrücke oder vielmehr Gegenstände, auf welche sich die nach der Verneinung gebrauchten Ausdrücke beziehen.

Th. Ohne allen Zweifel.

42 Fr. Bedenken wir Folgendes, wenn auch dir es genehm ist.

Th. Was denn?

Fr. Das Wesen des Verschiedenen scheint mir zerstückelt, wie das Wissen.

Th. Wie so?

Fr. Auch dieses ist Eines, aber jeder auf irgend Etwas angewendete Theil desselben führt in seiner Begrenzung seinen eigenen Namen. Darum spricht man von vielen Künsten und Wissenschaften.

Th. Ja, allerdings.

Fr. Mit den Theilen des Wesens des Verschiedenen, welches Eines ist, geht es also eben so.

Th. Vielleicht wol; aber in welcher Weise wollen wir denn uns ausdrücken?

Fr. Dem Schönen steht doch irgend ein Theil des Verschiedenen gegenüber?

Th. Das steht er.

Fr. Wollen wir sagen, daß das ein namenloser sei, oder daß er einen Namen habe?

Th. Daß er einen habe; denn was wir in jedem Falle nicht schön nennen, ist ein von nichts Anderm als dem Wesen des Schönen Verschiedenes.

Fr. Wohlan, sage mir jetzt Folgendes.

Th. Was denn?

Fr. Folgt etwas Anderes, als daß das von einer gewissen Gattung des Seienden ausgeschiedene und wiederum einer Gattung des Seienden gegenübergestellte Nichtschöne sei?

Th. So ist's.

Fr. Es folgt nun, wie natürlich, das Nichtschöne sei Gegensatz eines Seienden zu einem Seienden.

Th. Sehr richtig.

Fr. Wie also? Gehört für uns nach dieser Schlußfolge das Schöne mehr zu dem Seienden, das Nichtschöne aber weniger?

Th. In keiner Hinsicht.

Fr. Demnach müssen wir sagen, daß das Nichtgroße ebenso 258
gut sei wie das Große selbst.

Th. Ebenso gut.

Fr. Müssen wir nicht auch das Nichtgerechte dem Gerechten insofern gleichstellen, als das Eine ebenso gut ist als das Andere?

Th. Warum nicht?

Fr. Und Dasselbe werden wir von dem Übrigen sagen, da es sich ergab, daß das Wesen des Verschiedenen dem Seienden angehört; da dieses aber ist, so müssen wir nothwendig auch die Theile desselben als seiend annehmen.

Th. Wie sollten wir denn nicht?

Fr. Demnach ist, scheint es, der Gegensatz des Wesens eines Theiles des Verschiedenen und des Seienden, die einander entgegenstehen, nicht minder, wenn wir uns so ausdrücken dürfen, eine Wesenheit, als das Seiende selbst, da er nicht etwas demselben Entgegengesetztes, sondern nur etwas davon Verschiedenes bezeichnet.

Th. Sehr einleuchtend.

Fr. Wie wollen wir ihn also nennen?

Th. Offenbar ist er eben das Nichtseiende, dem wir, des Sophisten wegen, nachforschten.

Fr. Mangelt ihm also so wenig wie irgend einem Andern die Wesenheit, und dürfen wir bereits getrost behaupten, das Nichtseiende habe gewiß seine ihm besonders zukommende Beschaffenheit? Wie das Große groß, das Schöne schön war, und das Nichtgroße nichtgroß und das Nichtschöne nichtschön, war und ist nicht auch in derselben Weise das Nichtseiende nichtseiend, als eine den vielen beizuzählende Denkform? Oder welche Bedenklichkeit bleibt uns noch dabei, lieber Theätetos?

Th. Keine.

43 Fr. Weißt du also, daß wir unsern Ungehorsam gegen den Parmenides noch über sein Verbot hinaustrieben?

Th. Ei, inwiefern?

Fr. Wir haben ihm, indem wir unsere Untersuchungen weiter fortsetzten, mehr nachgewiesen, als was er zu erforschen verbot.

Th. Wie so?

Fr. Weil er irgendwo sagt: Nimmer behaupte mir je, das Nichtseiende sei; wehre du lieber den Geist nachsinnend vor solcherlei Richtung [31b]).

Th. So sagt er allerdings.

Fr. Wir aber haben nicht blos, daß das Nichtseiende sei, nachgewiesen, sondern auch gezeigt, welches der Gattungsbegriff des Nichtseienden sei; denn indem wir nachwiesen, daß das Wesen des Verschiedenen über alles Seiende untereinander sich erstrecke und vertheile, wagten wir zu sagen, daß der dem einzelnen Seienden entgegenstehende Theil desselben wirklich eben dieses Nichtseiende sei.

Th. Und mir, lieber Fremdling, scheint es, wir haben da etwas vollkommen Wahres ausgesprochen.

Fr. Werfe also nicht Jemand uns vor, daß wir, indem wir das Nichtseiende für entgegengesetzt dem Seienden erklären, zu behaupten wagen: es sei. Denn was ein ihm Entgegengesetztes anbetrifft, lassen wir es seit lange schon dahingestellt sein, ob es vorhanden sei, oder nicht, vernunftgemäß oder ganz vernunftwidrig. Im Betreff Dessen aber, was wir jetzt ausgesprochen haben, daß das Nichtseiende sei, überzeuge uns entweder Jemand durch seine Widerlegung, daß wir uns nicht 259
richtig ausdrücken, oder so lange er Das nicht vermag, muß auch er Dasselbe sagen, was wir sagen, daß die Begriffe sich miteinander vermischen, und daß, indem das Seiende und das Verschiedene sich über alle und über einander verbreiten, das Verschiedene, als an dem Seienden Theil habend, wegen dieses Theilhabens ist, nicht aber Das, woran es Theil hat, sondern ein Verschiedenes; da es aber ein von dem Seienden Verschiedenes ist, muß es ganz offenbar nothwendig ein Nichtseiendes sein; das Seiende dagegen, als an dem Verschiedenen Theil nehmend, wäre wol etwas von den andern Begriffen Verschiedenes, aber als ein von diesen allen Verschiedenes ist es nicht jeder derselben, noch alle andern insgesammt außer es selbst, so daß es unzweifelhaft tausend und aber tausenderlei nicht ist, und daß die andern Dinge jedes einzeln und alle zusammengenommen in vielfacher Hinsicht sind und in vielfacher nicht sind.

Th. Richtig.

Fr. Und wenn Jemand diese Widersprüche in Zweifel zieht, dann möge er etwas Besseres als das Gesagte aussinnen und vorbringen, oder wenn es ihm, als habe er etwas Schwieriges ausgesonnen, Freude macht, unsere Behauptungen bald dahin, bald dorthin zu wenden, dann haben seine Bestrebungen, wie unsere jetzigen Untersuchungen zeigen, kein ihrer würdiges Ziel; denn so etwas auszufinden, ist weder etwas Geistreiches, noch Schwieriges; Jenes aber erscheint nun schwierig und rühmlich zugleich.

Th. Was denn?

Fr. Wenn man, indem man Das, wie schon gesagt wurde, als leicht ausführbar unterläßt, im Stande ist, dem Gesagten, jedes einzeln prüfend zu folgen; falls Einer behauptet: ein Ver-

schiedenes sei irgendwie das Selbe, oder das Selbe ein Verschiedenes, in der Weise und Beziehung, in welcher er sagt, daß jedem derselben Das zukomme; irgendwie aber das Selbe als ein Verschiedenes, das Verschiedene als das Selbe, das Große als klein, das Ähnliche als unähnlich nachzuweisen und seine Lust daran zu haben, indem man stets die Gegensätze in seinen Erörterungen hervorhebt, Das ist keine richtige Widerlegung und zeugt offenbar von einem jungen Anfänger, der sich eben erst an dem Seienden versuchte.

Th. Gewiß durchaus.

44 Fr. Denn auch der Versuch, mein Guter, Jegliches von Jeglichem zu scheiden, ist überhaupt nicht angemessen und zeugt insbesondere auch von einem den Musen fremden, unphilosophischen Denker.

Th. Wie so denn?

Fr. Weil das Trennen Jedes von allen das entschiedenste Aufheben aller Untersuchungen ist; denn vermöge der gegenseitigen Verknüpfung der Denkformen fand unsere Untersuchung statt.

260 Th. Richtig.

Fr. Bedenke demnach, wie zweckmäßig es war, jetzt den Kampf mit dergleichen Männern durchzukämpfen und sie zu nöthigen, zuzugeben, daß Verschiedenes mit Verschiedenem sich verbinde.

Th. Weshalb denn?

Fr. Weil wir auch die Behauptung als etwas den bestehenden Denkformen Angehöriges ansehen; denn dieser entbehrend würden wir auch, was von der größten Wichtigkeit ist, der Philosophie entbehren. Wir müssen aber auch gegenwärtig noch über die Behauptung, was sie wol ist, uns vereinigen; würde sie uns aber, als durchaus gar nicht stattfindend, entzogen, dann wären wir wol nicht mehr im Stande, irgend etwas auszusagen. Sie würde uns aber entzogen, wenn wir einräumten, daß durchaus keine Verbindung von irgend etwas mit irgend etwas stattfinde.

Th. Das wenigstens ist richtig. Das aber begriff ich nicht, weshalb wir über die Behauptung uns vereinigen müssen.

Fr. Du würdest es vielleicht am leichtesten begreifen, wenn du folgenden Weg mit mir einschlügst.

Th. Welchen?

Fr. Das Nichtseiende erschien uns doch als einer der übrigen Begriffe, verbreitet über alles Seiende.

Th. So ist's.

Fr. Weiter müssen wir nun erwägen, ob er mit Vorstellung und Behauptung sich verbinden läßt.

Th. Wie denn so?

Fr. Wenn er damit sich nicht verbinden läßt, dann muß nothwendig Alles wahr sein, läßt er sich aber verbinden, dann entsteht eine falsche Vorstellung und Behauptung; denn das Nichtseiende sich vorstellen oder behaupten, ist doch der im Denken und Behaupten sich erzeugende Irrthum.

Th. So ist's.

Fr. Findet aber Irrthum, so findet auch Täuschung statt.

Th. Ja.

Fr. Findet aber Täuschung statt, dann muß nothwendig auch Alles erfüllt sein mit Schein- und Trugbildern und Erscheinungen.

Th. Wie sollt' es nicht?

Fr. Das aber sei ungefähr, behaupteten wir, die Stelle, wohin der Sophist sich geflüchtet und durchaus in Abrede gestellt habe, daß es einen Irrthum gebe; denn das Nichtseiende denke weder Jemand, noch spreche er es aus; denn das Nichtseiende habe in keiner Weise an der Wesenheit Theil.

Th. So war es.

Fr. Nun ergab sich aber doch, daß es an dem Seienden Theil habe, sodaß darüber wol kein Streit mehr stattfinden dürfte. Er könnte aber etwa behaupten, einige Denkformen seien mit dem Nichtseienden vereinbar, andere aber nicht, Behauptung und Vorstellung jedoch gehören zu den nicht vereinbaren. Sodaß er wieder hartnäckig verfechten könnte, die bilder- und scheingestaltende Kunst, die, behaupten wir, sein Gehege ist, bestehen durchaus nicht, indem zwischen Vorstellung und Behauptung und dem Nichtseienden keine Gemeinschaft stattfinde; denn ohne das Bestehen dieser Gemeinschaft gebe es durchaus keinen Irrthum. Darum also muß man zuerst der Behauptung, der Vorstellung und der Wahrnehmung, worin sie denn bestehen, gründlich nachspüren, damit, erkannte man

Das, wir auch ihre Gemeinschaft mit dem Nichtseienden einsehen, dieser Einsicht zufolge das Vorhandensein des Irrthums nachweisen und, nachdem wir Das nachwiesen, den Sophisten, wenn er darin befangen ist, in diese Banden schlagen, oder auch, nachdem wir ihn frei gaben, in einem andern Reviere aufsuchen.

Th. Vollkommen richtig, lieber Fremdling, scheint das gleich anfangs von dem Sophisten Gesagte zu sein, diese Menschengattung sei eine schwer zu erjagende. Denn offenbar ist er reich an Vertheidigungswerken und hat er deren eines vor sich aufgeführt, dann muß man Das vorher vollständig erkämpfen, bevor man zu ihm gelangt. Denn kaum haben wir jetzt die Schanze: das Nichtseiende sei nicht, überstiegen, so wird eine
261 andere aufgeführt und es gilt zu beweisen, daß Irrthum auch bei der Behauptung und Vorstellung stattfinde, und nach dieser vielleicht eine andere und nach derselben noch eine, und nie wird, scheint es, ein Ende sich zeigen.

Fr. Wer auch nur um ein Weniges vorzudringen vermag, der, lieber Theätetos, muß den Muth nicht verlieren. Denn wer hier verzagte, was wollte der in andern Fällen thun, in denen er nichts vor sich brächte oder sogar wieder zurückgeworfen würde? Ein Solcher würde wol schwerlich je, wie es im Sprüchwort heißt, die Braut heimführen. Jetzt aber, mein Guter, da Das, was du sagst, gelungen ist, dürfte das stärkste Bollwerk in unsern Händen sein, das andere ist schon leichter und geringfügiger.

Th. Wohl gesprochen.

45 Fr. Laß uns denn zuerst, wie jetzt gesagt wurde, die Behauptung und die Vorstellung vornehmen, um genauer in Erwägung zu ziehen, ob das Nichtseiende mit ihnen in Berührung kommt, oder ob beide durchaus wahr sind und nie, weder bei der einen, noch bei der andern, ein Irrthum stattfindet.

Th. Richtig.

Fr. Wohlan denn, wie wir über die Denkformen und die Buchstaben uns äußerten[35]), so laß uns wieder eine ähnliche Untersuchung über die Wörter anstellen, denn ungefähr auf diese Weise wird sich, was wir jetzt suchen, ergeben.

Th. Worauf haben wir denn also bei den Wörtern hinzuhören?

Fr. Ob sie in Allem zusammenstimmen, oder in nichts, oder ob die einen zusammenzustimmen geneigt sind, die andern nicht.

Th. Das wenigstens ist offenbar, daß die einen dazu geneigt sind, die andern nicht.

Fr. Du meinst vielleicht, daß diejenigen, die nacheinander ausgesprochen werden und etwas bedeuten, zusammenstimmen, diejenigen aber, die in ihrer Aufeinanderfolge nichts bezeichnen, nicht.

Th. Was und wie meinst du Das?

Fr. Das, wovon ich glaubte, daß dessen Annahme dich mir beizustimmen vermochte. Denn wir haben wol eine doppelte Gattung der Kundgebungen mittels der Sprache über Das, was da ist.

Th. Wie so? 262

Fr. Die eine Hauptwörter, die andere Zustandswörter genannt.

Th. Erkläre beide.

Fr. Die auf Handlungen sich beziehende Kundgebung nennen wir doch Zustandswort?

Th. Ja.

Fr. Die aber von Denen selbst, die da handeln, gebrauchte Bezeichnung der Sprache Hauptwort?

Th. Allerdings wol.

Fr. Nun entsteht aus bloßen nacheinander ausgesprochenen Hauptwörtern nie eine Rede, noch wenn dagegen Zustandswörter ohne Hauptwörter ausgesprochen werden.

Th. Das begriff ich nicht.

Fr. Offenbar hattest du also etwas Anderes im Sinne, als du eben meine Frage bejahtest; da ich Das eben sagen wollte, daß diese so nacheinander weg ausgesprochenen Wörter keine Rede sind.

Th. Als wie?

Fr. Als: Geht, läuft, schläft und die andern Zustandswörter, die Handlungen bezeichnen, und wenn Jemand alle der Reihe nach hersagte, wird er dadurch um nichts mehr eine Rede zu Stande bringen.

Th. Wie sollte er?

Fr. Also auch umgekehrt, wenn er sagt: Löwe, Hirsch, Pferd, und die Ausdrücke, mit denen wiederum die eine Handlung Verrichtenden benannt wurden, gewiß auch aus der Aufeinanderfolge dieser bildete sich nie eine Rede; denn das Ausgesprochene gibt weder auf diese, noch auf jene Weise die Thätigkeit oder Unthätigkeit, oder Wesenheit eines Seienden oder Nichtseienden kund, bevor nicht Jemand die Zustandswörter mit den Hauptwörtern verbindet. Dann aber paßte es und die erste Verknüpfung gestaltete sich sogleich zur Rede, gewissermaßen der ersten und kürzesten Rede.

Th. Wie meinst du Das nun?

Fr. Wenn Jemand sagt: der Mensch lernt, so nennst du Das doch die kürzeste und erste Rede?

Th. Ja.

Fr. Denn dann gibt er bereits über das Seiende oder Werdende, oder Gewordene oder Werdensollende etwas kund und nennt es nicht blos, sondern vollendet einen Satz, indem er die Zustandswörter mit den Hauptwörtern verknüpft. Darum sagen wir, er rede und nenne nicht blos etwas; und dieser Verknüpfung nun geben wir den Namen der Rede.

Th. Richtig.

46 Fr. Ebenso nun wie manche Dinge zueinander passen, andere nicht, passen auch, was ihre Bezeichnungen durch die Stimmen betrifft, die einen nicht zueinander, die zusammen passenden aber erzeugen die Rede.

Th. Ganz gewiß.

Fr. Noch folgende Kleinigkeit.

Th. Was denn?

Fr. Wenn eine Rede stattfindet, muß sie nothwendig auf etwas sich beziehen, eine auf nichts sich beziehende Rede ist unmöglich.

Th. So ist's.

Fr. Muß sie nicht auch irgendwie beschaffen sein?

Th. Wie sollte sie das nicht?

Fr. Laß uns nun auf uns selbst Acht haben.

Th. Das müssen wir wol.

Fr. Ich will dir also eine Rede mittheilen, indem ich einen

Gegenstand mit einer Handlung verbinde; du aber sage mir, auf was die Rede sich bezieht.

Th. Das soll, so gut ich kann, geschehen. 263

Fr. Theätetos sitzt. Die Rede ist doch nicht allzu lang?

Th. Nein, sie hält Maß.

Fr. Deine Aufgabe ist nun, zu sagen, von wem spricht die Rede und auf wen bezieht sie sich.

Th. Sie spricht offenbar von mir und bezieht sich auf mich [36]).

Fr. Wie aber folgende?

Th. Welche?

Fr. Theätetos, mit dem ich jetzt mich unterrede, fliegt.

Th. Auch über diese würde kein Einziger sich anders äußern, als daß sie von mir spreche und auf mich sich beziehe.

Fr. Wir behaupten aber, daß jegliche Rede irgendwie beschaffen sein müsse.

Th. Ja.

Fr. Wie müssen wir aber sagen, daß jede dieser beiden Reden beschaffen sei?

Th. Doch wol, die eine sei falsch, die andere wahr.

Fr. Unter diesen sagt die wahre von dir das Seiende aus, wie es ist.

Th. Freilich.

Fr. Die falsche aber von dem Seienden Verschiedenes.

Th. Ja.

Fr. Sie spricht demnach vom Nichtseienden wie von einem Seienden.

Th. So ungefähr.

Fr. Wenigstens von etwas Seiendem, das von dem in Bezug auf dich Seienden verschieden ist. Denn wir behaupteten, daß in Bezug auf Jeden Vieles sei, Vieles aber nicht sei.

Th. Ganz so verhält es sich.

Fr. Das später von mir über dich Ausgesagte muß erstens ganz nothwendig, unsern Bestimmungen, was eine Rede sei, zufolge, zu den kürzesten Reden gehören.

Th. Sind wir doch jetzt darüber übereingekommen.

Fr. Ferner auf etwas sich beziehen.

Th. So ist's.

Fr. Wenn aber nicht auf dich, bezieht sie sich auf nichts Anderes.

Th. Wie sollte sie denn?

Fr. Auf nichts aber sich beziehend, wäre es überhaupt keine Rede; denn wir haben es als unmöglich nachgewiesen, daß eine auf nichts sich beziehende Rede eine Rede sei.

Th. Sehr richtig.

Fr. Indem aber über dich gewiß Verschiedenes als Dasselbe und Nichtseiendes als seiend ausgesagt wird, erzeugt natürlich durchaus eine solche aus Hauptwörtern und Zustandswörtern gebildete Zusammensetzung eine falsche Rede.

Th. Das ist gewiß sehr wahr.

47 Fr. Wie aber weiter? Ist's nicht bereits offenbar, daß Nachdenken und Meinung und Vorstellung, daß diese Denkformen insgesammt, wahre und falsche, in unserer Seele sich erzeugen?

Th. Wie?

Fr. Du wirst es leichter einsehen, wenn du zuvörderst vernimmst, was sie wol sind und wie sie sich voneinander unterscheiden.

Th. Laß es mich nur hören.

Fr. Sind nicht Nachdenken und Rede Dasselbe, nur daß die in der Seele selbst mit ihr selbst ohne Laute stattfindende Unterredung eben mit dem Namen Nachdenken bezeichnet ward [37])?

Th. Ei ja wohl.

Fr. Der jener (der Seele) aber durch den Mund in Lauten entquellende Strom wird Rede genannt.

Th. Richtig.

Fr. Und daß sich Das in den Reden befinde, wissen wir.

Th. Was denn?

Fr. Bejahung und Verneinung.

Th. Das wissen wir.

264 Fr. Wenn diese nun beim Nachdenken lautlos in der Seele sich erzeugen, kannst du Dem einen andern Namen geben als den der Meinung?

Th. Wie könnt' ich?

Fr. Wie aber, wenn Jemand dagegen nicht durch die Seele selbst [38]), sondern durch Wahrnehmung eine solche Einwirkung erfährt, vermögen wir wol mit einem andern Ausdrucke als Vorstellung sie richtig zu bezeichnen?

Th. Keineswegs.

Fr. Da es also eine wahre und falsche Rede gab, von diesen Denkformen aber das Nachdenken als eine Unterredung der Seele selbst mit sich selbst erschien, die Meinung ferner als ein vollendetes Nachdenken, und Das, wovon wir sagen: es erscheint, eine Vermischung der Wahrnehmung und Meinung ist, so ist es nothwendig, da diese Denkformen der Rede verwandt sind, daß auch von ihnen manche und in manchen Fällen falsch sind.

Th. Wie sollten sie nicht?

Fr. Erkennst du also, daß von uns früher, als wir erwarteten, die falsche Meinung und Rede aufgefunden wurde, während wir vor kurzem noch besorgten, wir würden uns, indem wir ihr nachforschten, einer durchaus unlösbaren Aufgabe unterziehen?

Th. Das erkenn' ich.

Fr. Laß uns demnach auch für das Übrige den Muth 48
nicht verlieren; denn da Das sich herausgestellt hat, so wollen wir der frühern Eintheilungen nach Gattungen uns erinnern.

Th. Welcher denn?

Fr. Wir schieden die bildergestaltende Kunst in zwei Gattungen, die nachgestaltende und die scheingestaltende [39]).

Th. Ja.

Fr. Und erklärten, wir seien in Zweifel, in welche von beiden wir den Sophisten setzen wollen.

Th. So war es.

Fr. Und indem wir darüber in Zweifel waren, ergoß sich über uns ein noch stärkerer Nachtschwindel, indem sich uns die Alles in Ungewißheit stellende Ansicht zeigte, daß es durchaus weder ein Bild noch ein Abbild oder Scheinbild gebe, weil nie und nirgends und in keiner Weise ein Irrthum stattfinde.

Th. Du sagst die Wahrheit.

Fr. Jetzt aber, da sich das Stattfinden einer falschen Rede, das Stattfinden einer falschen Meinung ergeben hat, ist es gewiß

denkbar, daß es Nachahmungen des Seienden gebe und daß, da Dem also ist [40]), eine Kunst der Täuschung entstehe.

Th. Das ist denkbar.

Fr. Daß aber gewiß der Sophist einer der beiden Gattungen angehöre, darüber waren wir im Vorigen entschieden übereingekommen.

Th. Ja.

Fr. Versuchen wir also, indem wir wieder die vorliegende Gattung in zwei Theile scheiden, fortwährend nach der rechten Seite [41]) des Abgetrennten hin unsere Richtung zu nehmen, ohne das dem Sophisten Gemeinschaftliche aus den Augen zu verlieren, bis wir, nachdem wir Jegliches mit Andern Gemeinsame ihm entzogen und das eigenthümliche Wesen ihm zurück-
265 ließen, vor Allen uns selbst ihn darstellen, und dann auch Denen, die ihrer Sippschaft [42]) nach für eine solche Art des Nachspürens von Natur den meisten Sinn haben.

Th. Richtig.

Fr. Fingen wir nun damals nicht damit an, daß wir eine erzeugerische und erwerbsame Kunst unterschieden? [43])

Th. Ja.

Fr. Und dachten wir uns ihn nicht in den Unterabtheilungen der erwerbsamen, in der jägerischen und menschenjägerischen [44]) und markthaltenden und einigen andern Gattungen der Art?

Th. Ja, allerdings.

Fr. Jetzt aber, da die nachahmende Kunst ihn in sich faßte, müssen wir zuerst die erzeugerische in zwei Theile scheiden; denn das Nachahmen ist wol ein Erzeugen, von Bildern jedoch, behaupten wir, nicht aber von den einzelnen Gegenständen selbst. Nicht wahr?

Th. Gewiß, in jeder Beziehung.

Fr. Zuerst mögen also zwei Gattungen der erzeugerischen Kunst stattfinden.

Th. Welche?

Fr. Eine die göttliche, die andere die menschliche.

Th. Noch hab' ich Das nicht begriffen.

49 Fr. Die erzeugerische nannten wir, erinnern wir uns des zum Anfange Gesagten [45]), jedes Vermögen, in welchem der Grund liegt, daß Das, was vorher nicht war, später werde.

Th. Dessen erinnern wir uns.

Fr. Wollen wir von allem Lebenden, was geboren wird und dahinstirbt, von dem was auf der Erde aus Samen oder Wurzeln erwächst und den todten Körpern die schmelzbar oder unschmelzbar in der Erde sich bilden, behaupten, daß sie, indem sie früher nicht waren, später durch die werkmeisterliche Kunst eines andern, als eines Gottes entstehen? Oder wollen wir, nach der Meinung und Rede der großen Menge —

Th. Nach welcher Meinung?

Fr. Daß vielmehr die Natur sie erzeuge, einer zufälligen Veranlassung zufolge und ohne sie hervorbringendes Nachdenken, als Überlegung und eine göttliche von einem Gotte ausgehende Weisheit.

Th. Meine Jugend macht, daß ich vielleicht oft von einer Ansicht zur andern übergehe; doch, indem ich jetzt auf dich blicke und vermuthe, du meinest, daß Das durch einen Gott geschehe, habe auch ich mich dafür entschieden.

Fr. Schön, lieber Theätetos. Und wenn ich glaubte, daß du in der Folge zu den anders Meinenden gehören werdest, so würde ich es versuchen, durch Gründe und mit zwingender Überredungskraft dich zu vermögen, mir beizustimmen; da ich aber sehe, wie du von Natur gesinnt bist, und daß diese Gesinnung von selbst auch ohne unsere Gründe zu der Meinung dich bestimmen wird, zu der du dich jetzt, wie du sagst, veranlaßt siehst, so will ich es unterlassen, denn es wäre verlorene Zeit. Vielmehr will ich annehmen, das angeblich von der Natur Erzeugte werde durch göttliche Kunst erzeugt, das aus diesem von Menschen Hervorgebrachte durch menschliche, und dieser Behauptung nach gebe es zwei Gattungen der erzeugerischen Kunst; das eine sei menschlich, das andere göttlich.

Th. Richtig.

Fr. Da nun der Künste zwei sind, so theile jede wieder in zwei Theile.

Th. Wie?

Fr. Wie, wenn du die gesammte erzeugerische Kunst zuerst 266
der Breite und dann wieder der Länge nach durchschneidest [46])?

Th. Das sei geschehen [47]).

Fr. So entstehen im Ganzen vier Theile derselben, zwei

nach unserer Seite, menschliche, zwei dagegen nach der Seite der Götter, göttliche.

Th. Ja.

Fr. Da nun diese wieder in verschiedener Weise getheilt sind, so ist der eine Theil auf jeder der beiden Seiten selbsterzeugerisch, die beiden übrigen aber möchten wol am besten etwa bildergestaltende genannt werden. Und danach wird wieder die erzeugerische Kunst in zwei Theile getheilt.

Th. Sprich, nach welcher Richtung wieder jede derselben.

Fr. Wir wissen doch, daß wir und die andern Geschöpfe und Das, woraus sie entstanden sind, Feuer und Wasser und diesen Verwandtes, jedes selbst, von einem Gotte hervorgebracht, Erzeugnisse sind. Oder wie?

Th. So ist's.

Fr. Jedem dieser gehen Bilder, aber nicht die Dinge selbst, zur Seite, die ebenfalls durch göttliche Veranstaltung entstanden sind.

Th. Welche?

Fr. Theils die im Schlafe, theils was man natürliche Abbilder am Tage nennt, der Schatten, wenn beim Feuer eine Verdunkelung eintritt, und die Verdoppelung, wenn ein eigenthümliches und ein fremdes Licht, bei den glänzenden und den glatten Gegenständen in Eines sich vereinigend, eine Erscheinung erzeugt, die eine dem vorigen, gewöhnlichen Anblick entsprechende Wahrnehmung gewährt [18]).

Th. Demnach haben wir da zwei Wirkungen der göttlichen, erzeugenden Kraft, den Gegenstand selbst und das ihn begleitende Bild.

Fr. Wie aber, was unsere Kunst [19]) anbetrifft? Werden wir nicht behaupten, daß sie mittels der Baukunst das Haus selbst hervorbringe, durch die Malerkunst aber ein anderes erzeugt werde, gleichsam ein menschlicher Traum im Wachenden?

Th. Ja, allerdings.

Fr. So verhält es sich also auch im Übrigen. Die Werke unsers erzeugenden Schaffens sind wieder zu zweien doppelte, der Gegenstand selbst die der schöpferischen, sein Bild aber die der bildergestaltenden Kunst.

Th. Jetzt begreif' ich es besser und nehme zweimal zwei

Gattungen der erzeugerischen Kunst an; dem einen Schnitte nach eine göttliche und menschliche, dem andern nach aber besteht ihr Erzeugniß hier aus den Gegenständen selbst, dort aber aus gewissen Nachbildungen derselben.

Fr. Rufen wir uns nun in das Gedächtniß zurück, daß 51
die eine Gattung der bildergestaltenden nachgestaltend, die andere scheingestaltend sein sollte, so ergäbe sich der Irrthum als wirklich vorhandener Irrthum und als seiner Natur nach dem Seienden angehörig.

Th. So war es fürwahr.

Fr. Ergab er sich nun etwa nicht und wollen wir nicht deshalb jetzt unbedenklich zwei Gattungen derselben aufzählen?

Th. Ja.

Fr. Die scheingestaltende laß uns nun wieder in zwei Gat- 267
tungen scheiden.

Th. In welcher Weise?

Fr. In eine, die sich gewisser Werkzeuge bedient, die andere, die den Erzeuger selbst zum Werkzeuge Dessen macht, was die Erscheinung hervorbringt.

Th. Wie meinst du das?

Fr. Wenn, denk' ich, Jemand, indem er des eigenen Körpers sich bedient, dein Gebahren, oder mit seiner Stimme deine Stimme nachahmen wollte, so wird Das wol eine Nachahmung vornehmlich der nachgestaltenden Kunst genannt.

Th. Ja.

Fr. Diese Abtheilung wollen wir machen, indem wir sie die nachahmende nennen; alles Übrige aber übergehen wir aus Bequemlichkeit und überlassen es einem Andern, Das in Eins zu vereinigen und einen angemessenen Namen ihm zu ertheilen.

Th. Sie sei gemacht und Das übergangen.

Fr. Aber auch Das, lieber Theätetos, verdient noch als ein Zweifaches angesehen zu werden, und erwäge, weshalb.

Th. Sprich.

Fr. Von den Nachahmenden thun Das die Einen, indem sie Das kennen, was sie nachahmen, die Andern aber, indem sie es nicht kennen. Und welchen wichtigern Eintheilungsgrund können wir annehmen, als den der Kenntniß und Unkenntniß?

Th. Keinen.

Fr. Das eben Angeführte war also eine Nachahmung Kundiger; denn dein Gebahren und dich dürfte wol nur Einer, der dich kennt, nachahmen.

Th. Weshalb denn nicht?

Fr. Wie aber das Gebahren der Gerechtigkeit und überhaupt der gesammten Tugend? Unternehmen es nicht Viele, die sie nicht kennen, wol aber zu kennen meinen, eifrig dahin zu streben, ihre Meinung, als das ihnen Inwohnende, zur Erscheinung zu bringen, indem sie in Wort und That es bestmöglichst nachahmen?

Th. Und zwar außerordentlich Viele.

Fr. Verfehlen nun wol Alle, die es keineswegs sind, ihren Zweck, gerecht zu scheinen? Oder erfolgt entschieden das Gegentheil?

Th. Entschieden.

Fr. Den Einen müssen wir nun, denk' ich, einen Nachahmer der Andern nennen, den Unkundigen der Kundigen.

Th. Ja.

52 Fr. Wo wird nun Jemand eine passende Bezeichnung jedes der beiden hernehmen? Gewiß [50]) ist Das schwierig, weil, scheint es, die frühern stets mit einem alten und unüberlegten Tadel der Eintheilung der Gattungen nach Arten bei der Hand waren [51]); sodaß Keine etwas einzutheilen auch nur versucht; demnach ist es freilich nothwendig, daß kein besonderer Reichthum an Bezeichnungen stattfindet. Dessenungeachtet wollen wir, sollte der Ausdruck auch etwas gewagt sein, der Unterscheidung wegen, die auf ein Erscheinen gestützte Nachahmung die scheinnachahmende, die durch ein Wissen begründete aber eine gründliche nennen.

Th. Wohl.

Fr. Nun müssen wir uns also des einen dieser Ausdrücke bedienen; denn der Sophist gehörte nicht zu den Kundigen, gewiß aber zu den Nachahmenden.

Th. Gar sehr.

Fr. Den Scheinnachahmer laß uns aber durchforschen, wie das Eisen, ob es aus einem Gusse ist, oder noch irgend einen Bruch in sich birgt.

Th. Das wollen wir.

Fr. Nun birgt er den aber und das einen sehr starken. 268
Denn der eine von ihnen ist dummehrlich und hält seine Meinung für ein Wissen; das Gebahren des andern aber erregt bei seiner Vielgewandtheit in der Rede starken Verdacht und die Besorgniß, er wisse Das nicht, wobei er gegen die Andern sich gebährdet, als wisse er es.

Th. Allerdings gehört er den beiden von dir angegebenen Gattungen an.

Fr. Wollen wir nicht den einen für den ehrlichen, den andern für den hinterhaltigen Nachahmer annehmen?

Th. Das paßt wenigstens.

Fr. Erklären wir aber die Gattung dieses für eine einfache oder doppelte?

Th. Da siehe du zu.

Fr. Ich erwäge es und es bieten sich mir deren zwei dar. Von dem einen sehe ich, daß er öffentlich und in langen Reden vor zahlreicher Versammlung seine Rolle zu spielen vermag, von dem andern aber, daß er vor Wenigen und in kurzen Worten seinen Mitunterredner in Widersprüche mit sich selbst verwickelt.

Th. Du hast sehr recht.

Fr. Für was erklären wir nun den wortreichen? Für staatsmänniſch oder volksredneriſch?

Th. Für volksredneriſch.

Fr. Wie werden wir aber den andern nennen? Philoſophiſch oder ſophiſtiſch?

Th. Ihn philoſophiſch zu nennen, iſt wol unmöglich, da wir das Wiſſen ihm abſprachen; da er aber ein Nachahmer der Philoſophen iſt, ſo wird er offenbar einen mit dieſen verwandten Namen bekommen, und ich bin nun bereits ziemlich im Reinen, daß wir den wirklich begrüßen müſſen, als jenen in jeder Beziehung wirklichen Sophiſten.

Fr. Wollen wir nun nicht, wie früher [52]), ſeinen Namen zu einem Ganzen verbinden, indem wir Alles, vom Letzten bis zum Erſten, ineinander flechten?

Th. Ei ja wohl.

Fr. Wir haben nun die nachahmende Gattung der in Widersprüche verwickelnden Kunst, der hinterhaltigen auf das Meinen gerichteten Art, den in Reden tausendkünstlerischen, von dem bildergestaltenden Erzeugen abgetrennten, menschlichen nicht göttlichen Theil derselben. — Wer da behaupten wollte, aus solchem Geschlecht' und Blute[53]) stamme der wirkliche Sophist, der dürfte sich, scheint es, am richtigsten ausdrücken.

Th. Gewiß in jeder Hinsicht.

Anmerkungen.

1. Zur Einleitung.

1) Dem Worte Sophiſt, das urſprünglich ohne allen gehäſſigen Nebenbegriff jeden Weisheitslehrer bezeichnet, ging es in Griechenland etwa, wie bei uns im vorigen Jahrhundert den Ausdrücken Genie und Freigeiſt; weil ſo viele Unwürdige ſich jenen Namen beilegten, ſank er im Werthe und wurde von den gründlichern Philoſophen verſchmäht. Die frühere, reinere Bedeutung des Wortes, die es dem Protagoras möglich machte, einen Homeros, Heſiodos und Simonides ſeine Vorgänger zu nennen (Protagoras, S. 316), tritt auch in unſerm Dialoge an der Stelle hervor, wo die Widerlegung einer falſchen Scheinweisheit als die Aufgabe der wahren und vollbürtigen Sophiſtik bezeichnet wird (S. 231).

2) „So iſt auch der Hund dem Wolfe ähnlich, das wildeſte Thier dem zahmſten." S. 231.

3) Vorl. üb. Geſch. d. Phil., Werke, Bd. 14, S. 8 fg.

4a) S. 230.

4b) Nur an einer Stelle unſers Dialogs (S. 259) kommt er auf jene Anſicht des Protagoras und ſeiner Anhänger zurück, indem er von Männern redet, die ihre Worte beſtändig herüber- und hinüberziehen, die nachzuweiſen ſich bemühen, das Verſchiedene ſei identiſch, das Identiſche verſchieden, das Große klein, das Ähnliche unähnlich, die überhaupt immer das Entgegengeſetzte in ihren Reden vorzubringen lieben. Unbegreiflich iſt es, wie Stallbaum dieſe Worte, die ſo klar das Weſen jenes ſchwankenden Senſualismus ausdrücken, der nicht einmal den Satz des Widerſpruchs anerkannte, auf den Antiſthenes oder gar auf die Megariker beziehen kann. Wenn unſer Eleat dieſe Anſicht als die neugeborene Lehre eines Neulings in der Philoſophie bezeichnet, ſo ſcheint er damit andeuten zu wollen, daß er ſie für einen neuen, ſchlechten Nachwuchs der ältern und beſſern Philoſophie des Herakleitos halte.

5) S. 237.

„Drum laß nicht zu dem Wahne, daß Nichtsein sei, dich bewegen,
Wehre vielmehr den Gedanken, daß diesen Weg sie betreten."

Der erste dieser Verse wird in der verstümmelten Form: οὐ γὰρ μή ποτε τοῦτ' οὐδαμῇ εἶναι μὴ ἐόντα auch vom Aristoteles (Metaphys. 13, Kap. 2), der zweite mehrmals, namentlich vom Sextus Empirikus (adv. math., 7, 3) angeführt. Heindorf suchte den zerstörten Vers herzustellen, indem er τοῦτο δαῆς statt οὐδαμῇ schrieb. Meinen den Schriftzügen des Textes noch näher kommenden Vorschlag: τοῦτο δαμῇς („laß dich nicht zu dem Glauben an das Nichtsein zwingen") hat K. F. Hermann, wenn auch nicht ganz ohne Bedenken, in seiner neuen Ausgabe des Platon angenommen. Gegen Karsten (Parmenidis reliquiae, p. 150) und Stallbaum, die in jenen Worten überhaupt keinen Vers, sondern einen in ungebundener Rede überlieferten Ausspruch des Parmenides erblicken, ist zu erinnern, daß theils die Spuren des Verses doch deutlich genug hervortreten, theils ein Vers nicht so unmittelbar an ein prosaisches Wort angeschlossen werden durfte.

6) Ausführlicher haben wir in den Einleitungen zum Theätetos und Parmenides über diesen Punkt gehandelt. Schleiermacher hat das Verdienst, zuerst in den abstracten Idealisten oder Ideenfreunden, deren unser Dialog wiederholt gedenkt, die Megariker, den jungen Nachwuchs der Eleaten, erkannt zu haben.

7) Nach Tennemann's Vorgange fand Schleiermacher in dem Spott auf die spät gebildeten Greise, die nicht sagen wollen: „der Mensch ist gut", sondern nur: „der Mensch ist Mensch", oder: „das Gute ist gut" (S. 251), mit Recht eine Anspielung auf den Antisthenes, vielleicht auch auf den Euthydemos. Vgl. Anm. 19 zur Einleit. in den Theätetos.

8a) Auch hier wird der große Parmenides (vgl. S. 237) überall mit der höchsten Achtung behandelt und seine Worte gelten als heilige Orakelsprüche, die man weniger bekämpfen, als richtig zu erklären und den in ihnen verborgenen tiefen Sinn zu ergründen suchen muß. Über die Megariker, wie über den Antisthenes, ergeht sich Platon allerdings in einem geistreichen, die Sache treffenden Spotte; doch stellt er jene selbst in seinen Scherzreden, indem er sie den im reinen Äther thronenden olympischen Göttern vergleicht, immer noch hoch genug und unterscheidet sie auf das strengste von den Sophisten.

8b) Seltsam genug fanden Einige, wie Diogenes von Laërte (3, 52), ihre Meinung verwerfend, anführt, in dem Ungenannten, der sich ja wiederholt einen Schüler des Parmenides nennt, keinen Geringern als den Parmenides selbst.

9) Ganz richtig bemerkt schon K. F. Hermann (Gesch. der plat. Phil., S. 505. 663) gegen Stallbaum, daß nach der megarischen Logik jene Eintheilungen unmöglich gewesen seien, weil diese nur identische

Urtheile angenommen habe, während bei Eintheilungen mehre Species dasselbe Genus haben, ohne deshalb unter sich identisch zu sein.

10) Gräde wie Parmenides (Parm. S. 130) den jungen Sokrates tadelt, daß er noch Bedenken trage, selbst so geringe und verachtete Gegenstände, wie Haare, Koth und Lehm, auf einen höhern Begriff zurückzuführen, so erklärt hier (S. 227) der Eleat mit naiver, fast verletzender Derbheit, daß der allgemeine Begriff der Jägerei durch die Feldherrnkunst wol prunkender, aber nicht klarer dargestellt werde, als durch den der Läusejagd. Dieses Scherzwort enthält weder einen Spott auf die Kleinigkeitskrämerei der Megariker oder anderer Philosophenschulen, noch, wie Socher meint, einen des Platon unwürdigen Gedanken, sondern stellt nur den an sich ganz wahren und für alle wissenschaftliche Forschung maßgebenden Satz, daß das Kleinste den allgemeinen Begriff ebenso treu darstelle, als das Größte, und daß deshalb nichts zu gering für die Wissenschaft sein dürfe, etwas komisch auf die Spitze.

11) Auf den ersten Anblick mag es befremden, daß Sokrates gleich im Anfange nur von wirklichen, nicht blos scheinbaren Philosophen redet (οἱ μὴ πλαστῶς, ἀλλ' ὄντως φιλόσοφοι) und dann dennoch nicht nur die Staatstheoretiker, sondern sogar die Sophisten mit darunter begreift, die doch nachher so entschieden von den Philosophen getrennt werden. Aber jener Ausdruck ist hier nicht im strengsten Sinne zu fassen, sondern auf alle Männer zu beziehen, welche die Philosophie nicht nebenher, sondern als Lebenswerk trieben, was gewiß auch auf die Sophisten paßte.

12) Wir weisen hier namentlich auf jene, auch in der Periodik und der Wahl der Wörter so meisterhafte Stelle hin, wo in zwei, im Verhältniß der Antithese zueinander stehenden Perioden die Materialisten den Idealisten gegenübergestellt werden (S. 246); wie trefflich ist da sowol die erste, in ihrer Fülle kräftiger Ausdrücke sich fast überstürzende, als die zweite, ätherisch dahinschwebende Periode, voll melodisch lispelnder Laute, dem Inhalte angepaßt!

13) Hierhin gehört namentlich die mehrmals wiederkehrende Form der Apostrophe, d. h. der Anrede an längst gestorbene oder doch bei der Unterredung nicht anwesende Philosophen, sowie eines mit ihnen angeknüpften Gespräches. Auch die im Theätetos so gewöhnliche Personification der Gedankenreihen und Schlüsse (λόγοι) der Unterredenden, wodurch dieselben lebendiger und zugleich objectiver hingestellt werden, finden wir hier wieder (S. 257, 259 u. ö.).

14) Die fast homerische Klarheit und Durchsichtigkeit der platonischen Gleichnisse wird auch hier nicht vermißt; wir finden sie in dem sinnig und in immer neuen Wendungen von Anfang bis zu Ende durchgeführten Bilde von der Jagd, in der an homerische Stellen anklingenden Vergleichung der Philosophen mit verhüllten, die Städte der

Menſchen durchziehenden Göttern, in dem treffenden Worte, daß die ſich ſelbſt widerſprechenden Philoſophen ihren eigenen Feind im Buſen tragen, wie ein damals bekannter Bauchredner Euthykles ihn im Leibe zu haben behauptete (S. 252), in der Vergleichung der roheſten Materialiſten mit den wilden Sprößlingen der von Kadmos ausgeſäeten Drachenzähne und mit Erdgeborenen (S. 247), in den von der Ehe und Zeugung hergenommenen Bildern, in denen, an den ſymboliſchen Dualismus altorientaliſcher, auch in der griechiſchen Mythologie noch durchſchimmernder Naturreligionen anklingend, die Vermiſchung verſchiedener Kräfte und Elemente, wie die Naturphiloſophen ſie lehrten, dargeſtellt wird, vor allem aber in der meiſterhaften Schilderung des Kampfes des Materialismus mit dem abſtracten Idealismus, deren einzelne Züge in der feinſten Weiſe der Sage von dem Kampfe himmelſtürmender Giganten mit den olympiſchen Göttern entnommen ſind.

15) Hierhin gehört namentlich S. 249 ein Kinderſprüchwort, deſſen eigentlicher Sinn ſchwer zu treffen, gewiß aber von den bisherigen Erklärern noch nicht getroffen worden iſt. So denkt Stallbaum an irgend ein Kinderſpiel (etwa mit rollenden Kugeln?), in welchem die wiederholte Wunſchesformel vorgekommen ſei: „was da unbewegt iſt, möge auch Bewegtes ſein" (ὅσα ἀκίνητα, καὶ κεκινημένα εἴη); aber ſo abſtract pflegen ſich Kinder in ihren Spielen nicht auszudrücken, auch erſcheint das καί ſtörend und überflüſſig. Wahrſcheinlich ſchrieb Platon: ἀλλά, κατὰ τὴν τῶν παίδων εὐχήν, ξυναμφότερα λέγειν τὸ ὄν τε καὶ τὸ πᾶν, καὶ ὅσα ἀκίνητα καὶ κεκινημένα (nämlich λέγειν), und erſt ein die richtige Stellung der Worte verrückendes Verſehen eines Abſchreibers machte die Stelle unverſtändlich, die nun in erklärender Umſchreibung folgenden Sinn haben würde: „Wir dürfen weder auf Die hören, welche das Seiende ewig ſtillſtehen, noch auf Die, welche es ſich immer bewegen laſſen, ſondern, wie Kinder, wenn ihnen zwiſchen zwei gleich reizenden Dingen die Wahl gelaſſen wird, um Beides zu bitten pflegen, ſo müſſen auch wir dem Seienden und dem Ganzen Beides zugleich beilegen, Stillſtand und Bewegung."

16) So wird S. 321 ἀσπαλιευτική von ἀνασπᾶν, S. 228 παραφροσύνη von παραφέρεσθαι abgeleitet; am tollſten aber iſt es, wenn S. 225 ἀδολέσχης aus einer Verſchmelzung von ἀηδία und λέξις (oder λέσχη) erklärt wird.

17) Recht ſchön vergleicht Schleiermacher in ſeiner Einleitung das ganze Geſpräch einer köſtlichen Frucht, von welcher ein rechter Kenner auch die äußere Umgebung gern mit genieße, weil ſie, mit dem Ganzen in Eins gewachſen, nicht abgeſondert werden könne, ohne dem reinen und eigenthümlichen Geſchmacke deſſelben zu ſchaden.

18) So wird in der erſten Claſſificirung die Sophiſtik der auf öffentliche Dinge ſich beziehenden Beredtſamkeit, als eine Unterart der Überredungskunſt, eines Zweiges der Jägerei, zur Seite geſtellt; in

der zweiten erscheint der Sophist als Epideiktiker, als ein seine Leistungen öffentlich zur Schau tragender Redekünstler, also als ein Zunftgenosse des Schauspielers und Schauredners; in der dritten endlich ist er ein Seitenverwandter des Gerichtsredners.

19) S. 236. Dasselbe Bild kam schon im Theätetos und Parmenides vor; vgl. Anm. 82 zur Übers. des Theätetos. Für diese, durch Anwendung der Perspective eine Illusion bewirkende Kunst bildet Platon ein eigenes Wort; er nennt sie die phantastische oder scheingestaltende (φανταστική), die das Wirkliche treu darstellende dagegen die abbildende oder nachgestaltende (εἰκαστική).

20) Richtig bemerkt Stallbaum, daß, wenn Platon von der nachgestaltenden Kunst verlangt, sie solle in Länge, Breite und Tiefe die Verhältnisse des Urbildes beibehalten, er darunter nicht eine Darstellung der Gegenstände in ihrer natürlichen Größe, sondern nur in den der Wirklichkeit entsprechenden Größenproportionen oder, wie er selbst es ausdrückt, nach der Symmetrie des Urbildes verstehe. Da indessen die Foderung auch auf die Dimension der Tiefe ausgedehnt wird, so scheint Platon die ganze Malerei, welche nur Oberflächen, nicht Körper darstellt, in das Gebiet der scheingestaltenden Kunst zu verweisen, während andererseits das Verlangen, daß bei treuer Nachbildung auch die wirkliche Färbung der Gegenstände beibehalten werden müsse, sogar die großartigsten Werke der Plastik als Erzeugnisse der von unserm Platon offenbar mit einiger Ungunst angesehenen, phantastischen Kunst anzusehen scheint. Freilich ist es ihm hier nicht um eine Kunsttheorie, sondern nur um ein Beispiel zu thun; indessen selbst in der Wahl des Beispiels ist die ihm eigenthümliche, einseitige Ansicht von der schönen Kunst, die wir in den spätern Dialogen, namentlich im Staate, näher werden kennen lernen, durchaus nicht zu verkennen.

21) Auffallend ist es, daß hier die Einheitslehre, freilich in einem nur leicht hingeworfenen Ausdrucke, noch über den Xenophanes hinausgerückt wird, der gewöhnlich für ihren Urheber gilt (S. 242); wahrscheinlich denkt Platon an alte, der orphischen Schule zugeschriebene Hymnen, in denen Zeus als Anfang, Mitte und Ende aller Dinge, als Erster und Letzter gepriesen wird, auf welche in den Gesetzen (4, 715) eine deutliche Anspielung vorkommt. Auch Brandis (Gesch. der griech.-röm. Phil., 1, 63) bezieht unsere Stelle auf die Orphiker.

22) Schon Heindorf dachte bei den Dualisten an den Archelaos, der, nach der gewöhnlichen Annahme, ein Schüler des Anaxagoras, von seinem Lehrer zwar die Vorstellung eines weltbildenden Geistes (νοῦς) entlehnte, diesen aber ganz materiell als ein luftartiges Wesen auffaßte und in demselben wieder einen Gegensatz eines wärmern, beweglichern, und eines kältern, trägern Elementes annahm (vgl. Diog. von Laërte, 2, 16, und noch klarer Pseudo-Origenes philosophumena, c. 9). Aber Platon hatte wol nicht blos den Archelaos, son-

dern eine ältere, wahrscheinlich schon zu der Zeit, wo die ersten Anfänge der Philosophie sich aus der Mythologie hervorbildeten, entstandene dualistische Richtung im Sinne, welche, auf alte Kosmogonien gestützt, die Theilung der Götter in zwei Geschlechter und die aus deren Vermischung hervorgehenden Göttergeburten symbolisch als Wechselwirkung eines zeugenden und empfangenden Princips deutete. Parmenides, der längst vor Archelaos mit seinen Lehren auftrat, nahm ebenfalls jenen alten Dualismus des Warmen und Kalten auf und übertrug ihn auf die Erscheinungswelt.

23) Pherekydes von Syros, einer der ältesten Naturphilosophen, der zuerst ein größeres Werk über die Natur geschrieben haben soll, stellte drei Ursubstanzen auf, Zeus, Zeit und Erde (Diog. v. Laërte, 1, 119). Gleich der Trias des Alles gestaltenden Eros, des formlosen Chaos und der fruchtbaren Erde, mit welcher Hesiodos seine Theogonie beginnt, scheint auch die Ansicht des Pherekydes ein Nachklang älterer Kosmogonien zu sein, in welchen Zeit, Chaos und Äther als Urwesen auftraten (Brandis, S. 50 fg).

24) Merkwürdig ist es, daß hier blos den Eleaten die Aufstellung eines einheitlichen Grundwesens zugeschrieben wird, während doch schon die Milesier Thales, Anaximandros und Anaximenes Alles aus einer einigen Grundsubstanz ableiteten. Ich glaube dies so erklären zu können, daß Platon bei diesen ältesten Naturphilosophen, abgesehen davon, daß ihr Urwesen noch ein mehr oder weniger materielles war (dem Thales Wasser, dem Anaximenes Luft, dem Anaximandros ein aller Dinge Samen chaotisch in sich fassendes Unendliches), noch nicht die reine Einheit fand, wie bei Parmenides, da wenigstens die beiden Letztern (von Thales wissen wir es nicht, dürfen es aber vermuthen) in ihrem Grundwesen sogleich einen Gegensatz zweier Kräfte oder Thätigkeiten, der Verdichtung und Verdünnung nach Anaximenes, der Scheidung und Vermischung nach Anaximandros, annahmen und sich dadurch gewissermaßen an die Anhänger einer dreifachen Ursubstanz wieder anschlossen.

25) Über das Bildliche der Ausdrücke, mit denen diese Mischung und Scheidung hier bezeichnet wird, vgl. Anm. 14.

26) Es stimmt nicht ganz zu des Herakleitos eigenen Worten, wenn er hier zu Denen gezählt wird, die das Seiende zugleich Eines und Vieles nennen, das durch Freundschaft und Feindschaft zusammengehalten werde; denn weder von dem Verhältniß der Einheit zur Vielheit finden wir in den freilich zu einem vollständigen Urtheil nicht ausreichenden Bruchstücken der Schrift dieses alten ephesischen Weisen etwas, noch kommt darin etwas von Freundschaft und Feindschaft vor, außer etwa der bekannte Ausspruch: „Krieg ist aller Dinge Vater" (Proklos zum Timäos, S. 54). Aber Platon sieht hier, wie immer, mehr auf den Geist als auf die Worte; der erhabene Gedanke des

Herakleitos, daß aus den Gegensätzen die schönste Harmonie entstehe und daß das eine Grundwesen, indem es fortwährend sich trenne und zugleich wieder verbinde, durch diese Spannung der Gegensätze die große Weltharmonie hervorbringe (Bruchst. 33. 34 bei Schleiermacher), enthält einerseits eine Vermittelung der Einheit mit der Vielheit, andererseits die Andeutung zweier entgegengesetzten, aber stets zusammenwirkenden Kräfte, einer trennenden und vereinenden, die Platon mit Empedokles Feindschaft und Freundschaft nennt.

27) Empedokles stellte neben den Elementen, die er zuerst in der Vierzahl nahm, zuerst entschieden zwei Grundkräfte der Natur auf, eine Kraft der Anziehung und Abstoßung; jene nannte er in seiner symbolischen Dichtersprache Freundschaft oder Liebe (φιλία), diese Feindschaft oder Haß (νεῖκος); obgleich er nun, wie Herakleitos, ein beständiges Zusammenwirken beider Kräfte anzunehmen scheint (v. 124—137 in Karsten's Sammlung), so verband er doch mit dieser reinern Ansicht eine andere, ziemlich unklare Vorstellung; er glaubte, daß in regelmäßig wechselnden, großen Weltperioden bald die Freundschaft, bald die Feindschaft in der Welt das Übergewicht habe, sodaß bald die Elemente sich harmonisch zu schöner Gestaltung verbinden, bald zwieträchtig auseinanderfliehen und wüste, chaotische Bildungen zurücklassen (v. 138—146). Hier hält sich Platon, wenn er sagt, das Seiende sei dem Empedokles abwechselnd bald Eines, bald Vieles, treu an dessen eigene Worte:

„Doppeltes künd' ich euch an; bald wächst aus dem Vielen die Einheit
Rein euch heran, bald spaltet sich wieder zum Vielen das Eine."
(v. 88. 89.)

28) Sehr geistreich wird daher Herakleitos hier einer in strengern, Empedokles einer in weichern Tönen singenden Muse verglichen.

29) Auch das bedeutende Wort, daß man im reifern Alter, wenn man den wirklichen Gegenständen näher trete und durch Leiden und Erfahrungen genöthigt werde, die Dinge zu nehmen, wie sie sind, die jugendlichen Wahnbilder verwerfe und manches Große für klein, manches Leichte für schwer halte (S. 234), ist gewiß aus Platon's eigener Seele gesprochen.

30) Besonders wichtig ist das Urtheil, das Sokrates im Phädon (S. 46. 47) über Anaxagoras fällt, derselbe habe durch seine Lehre von dem weltbildenden Geiste große Erwartungen bei ihm erregt, sie aber nicht befriedigt, da er, statt sich zu einer ideellern Weltansicht und zu dem Gedanken einer nach sittlichen und vernünftigen Zwecken wirkenden Weltordnung zu erheben, Alles ganz materiell aus körperlichen Ursachen erkläre.

31) Sehr wahr bemerkt Aristoteles (Metaphysik. 1, 3), Anaxagoras stehe schon durch diese eine Lehre von einem weltbildenden, einfachen

Geiste allen frühern Philosophen gegenüber, wie ein Nüchterner Solchen, die aufs Gerathewohl zusammenhanglose Worte reden.

32) Parmenides nahm von den beiden Grundkräften, die er in der Erscheinungswelt wirksam fand, das Warme, als das Thätige und Belebende, für einen reinern Ausdruck des Seins, als das Kalte, weshalb auch Aristoteles (Metaph., I, 5) von ihm sagt, er habe das Warme auf die Seite des Seins, das Kalte auf die des Nichtseins gestellt.

33) S. 244. Der Ausdruck „Name des Namens" erinnert fast an das bekannte Wort des Pindaros, der das Leben den Schatten eines Traumes nennt. In dieser Erörterung kommt eine höchst verderbte Stelle vor, die erst durch ein paar, wie es mir scheint, unerläßliche Änderungen lesbar wird. Die Worte, wie sie in den meisten Handschriften stehen, καὶ τὸ ἓν γε ἑνὸς ἓν ὂν μόνον, καὶ τοῦτο ὀνόματος αὐτὸ τὸ ἓν ὄν, sind offenbar sinnlos. Schleiermacher und Stallbaum helfen durch ihre Änderungsversuche, die weiter hier zu besprechen nicht dieses Ortes ist, dem Schaden nicht gründlich ab, weil sie davon ausgehen, daß hier von dem Verhältniß des Einen zu sich selbst oder zu seinem Namen die Rede sei, während doch, wie der Zusammenhang zeigt, Platon hier gar nicht von den Verhältnissen des Einen reden, sondern nur hervorheben will, daß das Seiende, selbst als ein bloßer Name für das Eine gedacht, doch immer ursprünglich einen von diesem verschiedenen Begriff bezeichnen müsse, wenn man nicht etwa Beides, Eins und Seiendes, für ganz bedeutungslose Namen erklären wolle, wo dann freilich dieses wirklich nur eines Namens Name wäre. Durchweg erscheint hier das Seiende, nicht das Eine, als der zu bestimmende Hauptbegriff; daher wird auch in unserm Satze nicht τὸ ἕν, sondern τὸ ὄν das Subject gewesen und folgendermaßen zu lesen sein: καὶ τὸ ὄν γε, ἑνὸς ὂν ὄνομα, καὶ τούτου ὄντος ὀνόματος αὐτὸ ὂν ὄνομα („Und auch das Seiende, da es des Einen Name ist, würde dann selbst nur dieses, als eines Namens, Name sein"; d. h. Eins und Sein wären todte Worte ohne Inhalt und Bedeutung).

34) Parmenides nahm die Begriffe Eins, Seiendes und Ganzes noch als völlig gleichbedeutend an, ohne auf die in ihrer Verbindung liegenden Schwierigkeiten zu achten. Die höchste Substanz war ihm einerseits einfache Einheit, andererseits Totalität oder Inbegriff alles besondern Seins, zwei Bestimmungen, die einander widersprechen. Sein Standpunkt war der eines naiven, sich seiner selbst noch nicht bewußt gewordenen Pantheismus, der aber schon die Keime einer reinern Gotteslehre in sich trägt.

35) S. 245. Auch hier sei mir ein leichter Verbesserungsversuch einer wahrscheinlich verderbten Stelle gestattet. Wir lesen in den Texten: καὶ μὴν ἐάν γε τὸ ὂν ᾖ μὴ ὅλον διὰ τὸ πεπονθέναι τὸ ὑπ'

ἐκείνου πάθος, ἢ δὲ αὐτὸ τὸ ὅλον, ἐνδεὲς τὸ ὂν ἑαυτοῦ ξυμβαίνει. Aber so geben die Worte, man mag sie drehen und wenden, wie man will, immer nur einen unklaren Sinn, der überdies gar nicht zu dem Vorangehenden paßt. Durch bloße Umsetzung der Negationspartikel gewinnt man den Gedanken, den der Zusammenhang fordert: ἐάν γε τὸ ὂν ἢ ὅλον διὰ — ἢ δὲ μὴ αὐτὸ τὸ ὅλον κ. τ. λ.; „und doch, wenn das Seiende nur dadurch, daß ihm zufällig auch das Einssein zukommt, ein Ganzes wird, nicht aber selbst das Ganze ist, so hat das Seiende Mangel an sich selbst"; d. h. wenn das höchste Sein nicht Alles, was ist, umfaßt, so ist es eben nicht das vollkommene, einige Sein.

36) Vgl. Anm. 22. Insofern Archelaos den großen Gedanken des Anaxagoras verdunkelte und den Geist wieder für ein materielles Wesen nahm, war sein Materialismus ein bewußter, nicht mehr, wie bei den ältern Naturphilosophen, ein unbewußter und noch nicht ausgebildeter.

37) Hippon, der Alles aus dem Wasser ableitete, sah auch die Seele als ein wässeriges Wesen an; Aristoteles, von der Seele, I, 2.

38) Kritias, dieser geistreiche, aber in Theorie und Praxis durch und durch materialistische Dilettant in der Philosophie, fand im Blute den Sitz der Seele; Aristot., ebendas.

39) Vgl. Anm. 23 zum Theätetos. Ganz ähnlich werden in jenem Dialoge (S. 155) die Materialisten Starrköpfe genannt, die nur glauben, was sie mit Händen greifen können.

40) S. 249 werden die Idealisten in zwei Classen getheilt, je nachdem sie nur eine oder mehre Ideen annehmen. Offenbar sind unter jenen die ältern Eleaten zu verstehen, in deren Einheit Platon mit Recht ein ganz ideelles Princip erkannte.

41) Wenn es von den Idealisten heißt, sie zersprengen durch ihre Ideen die von den Materialisten angenommenen Körper und ihre Wahrheit in kleine Stücke, sodaß daraus statt des Seins ein immer bewegtes Werden entstehe, so liegt hierin, wie es scheint, zunächst eine Anspielung auf die „Wahrheit" betitelte Schrift des Protagoras (vgl. Anm. 5 zum Kratylos), sodann aber auch eine Andeutung, daß dieser Sophist, nebst allen Anhängern der Bewegungstheorie, nicht mehr auf dem rohesten, materialistischen Standpunkte stehe, sondern schon ein höheres, ideelleres Princip auf sich habe einwirken lassen, da die Bewegung immer eine Kraft, also etwas Unkörperliches, voraussetze.

42) Allerdings bezweckt Platon hier keine eigentliche Bestimmung des göttlichen Wesens, die er überhaupt als eine den Menschen nicht zustehende gern vermeidet; aber wir dürfen doch auch die Ideen, die

ihm nicht bloße Begriffe und subjective Gedanken, sondern objective Realitäten und Kräfte und substantielle Einheiten waren, nicht von dem göttlichen Geiste trennen, in welchem allein sie ihr Wesen und den Grund ihres Bestehens haben.

43) Vgl. Einl. z. Theätetos, S. 16.

44) Namentlich Anaximandros und Empedokles, nur daß Jener die Mischung und Scheidung, sie mehr mechanisch auffassend, σύγκρισις und διάκρισις, Dieser, dem die Vorstellung einer organischen Verschmelzung und Sonderung vorschwebte, sie κρᾶσις und διάλλαξις nannte.

45) Phädros, S. 265, 266.

46) Weder Schleiermacher's noch Stallbaum's Auffassung dieser schwierigen Stelle hat mich befriedigt; worin ich von Beiden abweiche, wird der Leser, der die Erklärungen jener beiden Männer kennt, auch ohne weitere Erörterung leicht herausfinden.

47) Übers. d. Platon, II, 2, 511.

48) Am klarsten sprach diesen Gedanken Diogenes von Apollonia, ein Zeitgenosse des Anaxagoras, aus, der in allem besondern Dasein eine Veränderung oder Selbstentäußerung (ἐτερόωσις, Simpl. ad Phys. Arist., fol. 32. 33) des Urwesens fand und diesen Gedanken in seiner, an tiefen Blicken reichen Darstellung des Weltganzen und seiner Entstehung consequent durchführte.

49) Kurz und schlagend faßt Schwalbe (Oeuvres de Platon, 3, 279) den Inhalt dieser Erörterungen also zusammen: „Le non-être n'est pas le contraire de l'être ou le néant, c'est quelque chose d'autre, considéré séparément de l'être; cependant il faut que chaque genre, où il y a du non-être, soit en même temps, afin qu'il puisse être ce qu'il est.“ Ähnlich Ackermann (das Christliche im Platon, S. 183): „Ist das Nichtsein ein Verschiedensein vom Sein, so steht ihm nicht das Sein schlechthin, sondern das Nichtverschiedensein vom Sein gegenüber, das ist das Sein des Seins; so bedingt das Eine Sein die beiden Gegensätze und begreift sie in sich, das Sein des Seins und das Nichtsein des Seins, das Werden.“ Dagegen ist nur das Eine zu bemerken, daß im Sophisten unter dem Nichtsein nicht das Werden, sondern das Etwasnichtsein verstanden wird; indessen ergänzt Ackermann hier Platon's Gedanken aus andern Dialogen, namentlich aus dem Parmenides und Philebos.

50) In den so wichtigen, aber bisher ziemlich unbeachtet gebliebenen drei ersten Büchern der sechsten Enneade, die die Grundlage der neuplatonischen Logik enthalten; vgl. meine Meletemata Plotiniana, cap. II.

2. Zur Übersetzung.

1) Elea; Veliae in Unteritalien oder Großgriechenland; Sitz einer idealistischen Philosophenschule, der auch die hier genannten, aus dem vorigen Dialoge uns bekannten Parmenides und Zenon angehörten.

2) Man vergleiche den Schluß des Theätetos.

3) Denn auch selige Götter, in wandernder Fremdlinge Bildung,
Jede Gestalt nachahmend, durchgehn oft Länder und Städte,
Daß sie der Sterblichen Frevel sowol als Frömmigkeit anschaun.
(Odyss. XVII, 484.)
Aber den Nahenden ist und Fremdlingen Zeus ein Rächer,
Der gastfreundlich den Gang ehrwürdiger Fremdlinge leitet.
(Odyss. IX, 270.)
Auf diese beiden Stellen bezieht sich Sokrates.

4) Platon erregt hier eine Erwartung, die im Laufe des Gesprächs unerfüllt bleibt, daß nämlich Sokrates der Jüngere noch, als Beistand des Theätetos, in die Unterredung eingreifen werde. Da er im folgenden Gespräche, dem Staatsmann, an des Theätetos Stelle tritt, so deutet Das wol darauf hin, daß beide ohnehin, als Abtheilungen eines größern Ganzen, so eng verknüpfte Gespräche, als unmittelbar nacheinander gehalten gedacht werden müssen.

5) „Dagegen ..... erwerbsame Kunst heißen". Τὸ δὲ μαθηματικὸν εἶδος ... καὶ τὸ τῆς γνωρίσεως ... τέχνη τις κτητικὴ λεχθεῖσα διαπρέψειεν. Die gesperrt gedruckten Ausdrücke sind ziemlich unbestimmt. Schwalbe übersetzt: l'art de s'instruire et celui d'enseigner, also die Kunst des Lernens und Unterrichtens, allein wie paßt Das hierher und wie liegt es im Griechischen? Ja, wenn es statt γνωρίσεως hieße διδακτικόν. Stallbaum macht einen kaum zu rechtfertigenden Unterschied zwischen μαθηματικόν und μαθητικόν, was die meisten Ausgaben geben. Μαθητικόν, sagt er, est id, quod ad disciplinas spectat, ita ut rei discendae ratio habeatur: quae si negligitur, idem illud vocatur μαθηματικόν, ut appareat minus definitum esse huius vocabuli usum. Sollen wir etwa bei der „Classe des zu Erlernenden und der Erkenntniß" an den Unterschied denken, den Sokrates im ersten Alkibiades (S. 159 d. Übers.) macht: „Was du entweder von Andern lernteſt, oder durch eigenes Nachdenken fandeſt"? Was das letzte Wort διαπρέψειεν anbetrifft, so heißt πρέπει es paßt sich, und διαπρέπει es paßt sich nicht blos in einem einzelnen Falle, sondern durchgängig.

6) „schwimmende Thiere". Wie zwischen den beiden Meeren, welche unsere Erdkugel umgürten, dem Luft- und Wassermeere, mancherlei

Beziehungen und Ähnlichkeiten stattfinden; wie der Mensch sein Schiff, die Wasserfluten zu durchschneiden bestimmt, dem Körper des in den Lufträumen daherschwimmenden und sie durchschneidenden Vogels größtentheils nachbildete, so werden auch in mehren Sprachen, z. B. in der griechischen sowie in der unserigen, mehre Ausdrücke von beiden Arten der Bewegung gebraucht; die Griechen und wir sagen: die Fluten und die Lufträume durchschwimmen, durchsegeln, durchschneiden. Dem zufolge zählt der Eleate mit Recht so Vögel wie Fische zu den Schwimmthieren.

7) „zur Stelle", αὐτόθι. Wir ziehen mit Stallbaum diese Lesart, die Heindorf eine sinnlose nennt, der von ihm einem pariser Codex entlehnten αὐτόθεν vor. Aber weder Heindorf's Erklärung des αὐτόθεν solis retibus, ut non vis humana accedat, noch Stallbaum's des αὐτόθι solis retinaculis (?) statim et e vestigio perficit venationem genügt und ist zu rechtfertigen. Αὐτόθι heißt: zur Stelle, also ohne daß der Fischer seine Stelle wechselt. Er wirft zwar seine Netze an verschiedenen Stellen aus, aber er fängt doch einen Fisch an Einer Stelle verharrend, während er bei der Harpunenjagd, also dem Walfischfang und Ähnlichem, seine Beute verfolgt. Αὐτόθεν würde heißen: von derselben Stelle aus; was allerdings einen gleich guten Sinn geben würde.

8) „Die .... heraufzieht". Die Gattung nämlich, ἀναστώμενον sc. εἶδος. Dieses Particip ist nicht passivisch zu verstehen. Auch wir sagen: die Lerchenjagd bedient sich der Netze, statt der Lerchenjäger.

9) Kap. 3. Was der Angelfischer sei. Eben hat der Fremde eine Beschreibung des Angelfischens gegeben.

10) Kap. 4.

11a) Kap. 5.

11b) „dem Gaumen schmeichelnde". Wir verbinden κολακικὴν nicht mit τέχνην, sondern mit τροφήν. Offenbar ist hier von den schmarotzenden Tischfreunden die Rede, die sich einer leckern Mahlzeit willen bei den Reichen einzuschmeicheln suchen.

12a) Kap. 5. Der Eleate nimmt nicht die erste, sondern die zweite Unterabtheilung vor. In der angeführten Stelle wurde die erwerbsame Kunst in die umtauschende und bewältigerische, diese aber in die erkämpfende und erjagende geschieden.

12b) Wie Hülsenfrüchte und Ähnliches.

13) Den Faden nämlich. Die hier gegebene Übersetzung von ξαίνειν (sonst krempeln) rechtfertigt eine das Wort erklärende Stelle im Staatsmann (281 A.). Das Vorbereiten und Weben der Wolle war die gewöhnlichste Beschäftigung der griechischen Frauen.

14) „dergleichen". Wir lesen τοιαῦτα statt des gewöhnlichen ταῦτα.

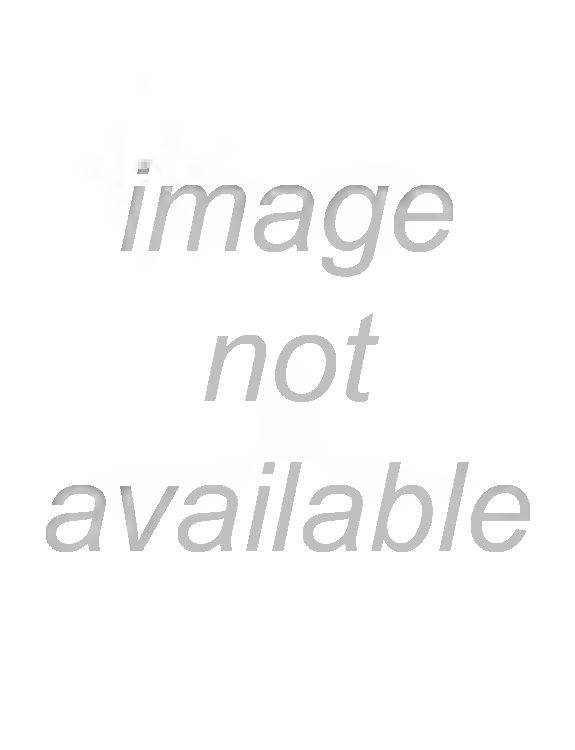


image
not
available

21) „Denn wollten wir das wahre Verhältniß des Großen wiedergeben". Τὴν τῶν καλῶν ἀληθινὴν συμμετρίαν. Das wahre Verhältniß des Schönen. Wie kommt hier mit einem Male das Schöne herein? Von dem Schönen war im Vorigen noch gar nicht die Rede, nur von der Darstellung großer (dem Raume nach) Gegenstände, bei welchen dem Betrachtenden gewisse Theile näher, andere ihm ferner stehen, diese also ihm kleiner, jene verhältnißmäßig größer erscheinen. Es wird die perspectivische und nichtperspectivische Malerei unterschieden. Sonach unterliegt es fast keinem Zweifel, daß statt καλῶν zu lesen sei μεγάλων; so haben wir auch übersetzt.

22) „Das Nichtseiende muß doch irgendwie sein". Schwer zu begreifen ist, wie Heindorf in: εἶναί πως τὰ μὴ ὄντα δεῖ γε statt δεῖ lesen kann δή.

23) „Wenn wir ihn .... hervorziehen"; ἐάν πῃ καὶ κατὰ βραχὺ παρασπώμεθα οὕτως ἰσχυροῦ λόγου. Wir ergänzen: αὐτόν (τὸν σοφιστήν). Die eben angeführten Widerlegungsgründe sind das kräftige Verhak, hinter welches sich der von allen Seiten angegriffene Sophist geflüchtet hat; ist er auch nicht ganz herauszutreiben, so läßt er sich doch vielleicht einigermaßen daraus hervorziehen.

24) Kap. 24.

25) „Und auch .... Name". Eine schwierige und durch die Abschreiber verderbte Stelle. Der Übersetzer gibt sie nach K. F. Hermann's Vermuthung: Καὶ τὸ ἕν γε, ἑνὸς ἓν ὄνομα ὄν, καὶ τοῦτο αὖ ὀνόματος τὸ ἓν ὄν. Insofern das Eins ein bloßer Name, keine wirkliche Bestimmung des Seienden ist, ist auch das Einsseiende, welches beide Ausdrücke verbindet, nur ein bedeutungsloser Name.

26) Eine dunkle Stelle. Der Fremde stellt die Frage auf: Ist das Seiende, als an der Einheit Theil habend, d. h. eine Einheit der Theile darstellend, ein Gesammtes oder überhaupt kein Gesammtes? Im erstern Falle könne, zeigt er, das Eine und das Seiende nicht Dasselbe, sondern das Eine müsse der höhere Begriff sein. Im zweiten Falle dagegen nicht ein Gesammtes (durch die Einwirkung der Beschaffenheit des Einen), wohl aber das Gesammte an sich (d. h. außer dem Seienden), das Seiende aber seiner selbst ermangelnd, weil außer ihm noch ein anderes Sein angenommen werden müsse, es also nicht das absolute, allumfassende Sein sei.

27) Unter beiden versteht wol Platon die an der Sinnenwelt und der ausschließlichen Realität ihrer Erscheinungen Haftenden. Erdentsprossene oder Sparten hießen eigentlich die aus den Zähnen eines vom Kadmos erlegten Drachen erwachsenen Bewaffneten, die sich zum Theil einander selbst tödteten, zum Theil mit Kadmos Kadmeia, später Thebä

geheißen, gründeten. Auf den Ehrennamen Ureingeborne, den Gegensatz von früher Eingewanderten, machten vorzüglich die Athener Anspruch. Beide haben das Haften an der Scholle, der sie entstammen, miteinander gemein; mit beiden können füglich die Philosophen, die sich über ihren irdischen Ursprung nicht zu erheben vermögen, verglichen werden.

28) Καὶ τίν' ἂν ἕτερον ἔχοι τρόπον. Wenn irgend eine Handschrift die Vermuthung unterstützte, so wäre man versucht, τόπον zu lesen. Welche andere Stelle könnte Leben und Vernunft einnehmen?

29) Nach Stallbaum's wahrscheinlicher Vermuthung Beziehung auf ein damals gewöhnliches Knabenspiel. Vielleicht war es mit Laufen verbunden, und die vorher noch Stillstehenden wurden durch dieses Zuruf aufgefodert, sich nun auch in Bewegung zu setzen. Ähnliche Beziehungen sind uns schon anderwärts begegnet. Vgl. jedoch Anm. 15 zur Einleitung.

30a) Kap. 31.

30b) „Wir hoffen, daß .... erscheine". Statt ἀναφαίνεσθαι dürfte wol ἀναφανεῖσθαι zu lesen sein.

31) „Die Untersuchung ... einrichten"; τὸν λόγον ... διωσόμεθα. Bevor der Übersetzer noch einen Blick in Heindorf's Anmerkungen gethan hatte, bot sich ihm die Vermuthung διορθωσόμεθα dar. Ebenso passend schlägt Hermann διαθησόμεθα vor.

32) Der Bauchredner Eurykles benutzte seine Erstaunen erregende Kunst, anscheinend fremde Stimmen aus seinem Bauche prophezeien zu lassen. Ihm vergleicht sich Aristophanes (Wespen, 1030), da er seine ersten Lustspiele unter dem Namen anderer Dichter auf die Bühne brachte.

33) Vgl. das vorige Kapitel.

34a) Als nämlich das vom Großen Verschiedene.

34b) Kap. 24.

35) Kap. 38.

36) „Sie spricht ... mich"; λόγος τινός, ἐμός, σός heißt nicht, wie aus dem Zusammenhange erhellt, die von Jemandem, von mir, von dir herrührende Rede, sondern die auf Jemanden, auf mich, dich sich beziehende Rede. Sonach fällt ὁ ἐμός und ὁ περὶ ἐμοῦ λόγος allerdings ziemlich zusammen; jenes drückt die nähere, περὶ ἐμοῦ die entferntere Beziehung aus.

37) Auf eine sinnige Weise bezeichnen die Griechen das Nachdenken mit dem Worte διάνοια, eigentlich ein Hin- und Herdenken, und die Unterredung mit διάλογος, ein Hin- und Herreden. Dergleichen fast

in jeder Sprache, vor allem aber in der Sprache der Sprachen, der griechischen, niedergelegte Weisheit läßt sich freilich durch keine Übersetzung wiedergeben.

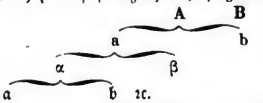
38) „durch die Seele selbst", καθ' ἑαυτήν. Pro καθ' αὑτήν aliquis suspicetur scribendum esse κατ' αὐτήν ut intelligatur κατὰ τὴν διάνοιαν. Sed scriptor in mente habuit ἡ δόξα, pro qua deinde posuit τὸ τοιοῦτον πάθος. Aber weder an διάνοια noch an δόξα ist zu denken; καθ' ἑαυτήν heißt: durch die Seele selbst, ohne äußere Einwirkung. Das Nachdenken findet in der Seele und durch die Seele statt, in ihr und durch sie bildet sich die Meinung; Vorstellungen dagegen werden durch Einwirkungen von außen her, durch sinnliche Wahrnehmungen erzeugt.

39) Kap. 23.

40) „da Dem also ist"; im Griechischen: ἐκ ταύτης τῆς διαθέσεως, rebus sic se habentibus.

41) „nach der rechten Seite", τοὺπὶ δεξιὰ μέρος. Die rechte ist hier soviel als die richtige Seite, die man von rechtswegen wählen, auf welcher man dem Sophisten seine Stelle anweisen muß.

Um die Frage zu beantworten: Welche Kunst (τέχνη, in der vielumfassenden Bedeutung, welche die Griechen mit diesem Worte verbanden) übt der Sophist? theilt der Eleate, wie wir im ersten Theile unsers Gesprächs sahen, die Künste in zwei Hauptgattungen, eine derselben in zwei Untergattungen, eine dieser wieder in zwei, und setzt Das vierzehn- bis funfzehnmal fort. Wir bekommen also, wenn wir die Hauptgattungen mit A, B, die erste Unterabtheilung mit a, b, die zweite mit α, β u. s. f. bezeichnen, folgendes Schema:



etc.

Wollten wir aber, nach dieser Zweitheilung, nicht eine, sondern beide der jedesmaligen Untergattungen in zwei neue spalten, so würden wir zuletzt über 16000 Untergattungen der Untergattungen etc. erhalten.

42) „Ihrer Sippschaft nach" (τοῖς γένει ἐγγυτάτοις), d. h. der Philosophenschule nach, zu der sie sich bekennen, oder, was auf Dasselbe hinausläuft, ihrer Ansicht nach. Platon nennt den Gründer einer Schule, den Urheber einer Lehre, ihren Vater, und die verwandten, von jener ausgegangenen Secten Angehörigen bilden also seine Sippschaft.

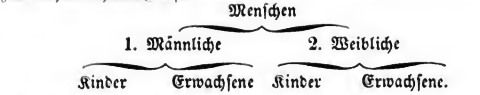
43) Kap. 4.

44) „In der jägerischen und menschenjägerischen". Für den letzten Ausdruck steht im Griechischen: ἐν ἀγωνίᾳ. Aber dieses ἀγωνίᾳ unter-

liegt manchen Bedenklichkeiten. 1) Warum heißt es nicht: ἀγωνιστικῆ, wie θηρευτικῆ, ἐμπορικῆ ꝛc., insbesondere da ἀγωνία nicht als weibliche Endung von ἀγώνιος, ον angesehen werden kann? Wie kommt also das Hauptwort ἀγωνία (der Kampf) in diese Verbindung? 2) Wollten wir aber auch statt ἀγωνία lesen ἀγωνιστικῆ, so erhebt sich eine neue Schwierigkeit. Der Angelfischer oder der mit ihm verglichene Sophist kann nicht in beide Untergattungen einer höhern Gattung gesetzt werden, sondern nur in eine derselben. Nun werden die erkämpfende (ἀγωνιστική) und erjagende (θηρευτική) Kunst als Untergattungen der bewältigerischen (χειρωτική) aufgeführt (Kap. 5). Die erjagende ist gerichtet auf Lebloses und Lebendes (ζωοθηρική), eine Untergattung dieser ist die ἀνθρωποθηρία (Kap. 10), welche auch der Sophist übt. Wir haben also nach der allerdings etwas kühnen Vermuthung übersetzt, daß statt des unhaltbaren ἀγωνία zu lesen sei ἀνθρωποθηρία.

45) Kap. 4.

46) Jede vierseitige, mittels ihre Seiten theilender Durchschnittslinien in vier Theile zerfallende Figur erläutert das Bildliche des Ausdrucks; die Sache selbst verdeutliche das Beispiel, daß wir alle Menschen, sowol dem Geschlechte als der dem Alter angemessenen Größe nach, in zwei Theile theilen; also:



47) Ganz in der Weise der griechischen Mathematiker. Die neuern sagen: Wir nehmen an, ein Kreis sei nach dem Verhältniß a : b durch die Sehne c in zwei Theile getheilt; die Griechen: ein Kreis werde nach dem Verhältniß a : b durch die Sehne c in zwei Theile getheilt, die Theilung sei geschehen ꝛc. Ebenso weiter unten Kap. 51.

48) Einer noch künstlichern und scharfsinnigern, wenn auch nicht richtigern Erklärung des Spiegelbildes werden wir im Timäos (S. 46) begegnen. Dort wie hier werden Feuer und Luft miteinander verwechselt.

49) Die menschliche nämlich.

50) „Gewiß". Schon Schleiermacher erkannte, daß statt ἢ δῆλον zu lesen sei ἦ δῆλον.

51) „weil ... bei der Hand waren". Παλαιά τις τοῖς ἔμπροσθεν καὶ ἀσύννους αἰτία παρῆν τῆς διαιρέσεως. Das von Böckh durch ἀήθεια, besser von Orelli durch ἀηδία ersetzte αἰτία, von dem Stallbaum sagt, daß er es nicht zu erklären wisse, übersetzen wir durch

Tadel; αἰτία heißt oft Anklage, Beschuldigung. Heindorf's Erklärung: die frühern Philosophen habe bei ihren Eintheilungen ein alter, nicht wohl erwogener Grund geleitet, hat nicht viel für sich. Schwalbe übersetzt: Ceux qui nous ont précédés ont condamné anciennement la division.

52) Zu Anfang des zehnten Kapitels.

53) Worte der Ilias, VI, 211; XX, 241.

IV.

Der Staatsmann,
oder das wahre Königthum.

Einleitung.

Nicht alle Philosophen der vorsokratischen Zeit haben das Wesen des Staates in den Kreis ihrer Forschungen gezogen; vielmehr zeigt sich die durchgreifende Verschiedenheit der drei bedeutendsten Zweige jener ältesten griechischen Philosophie besonders auch in ihrem ganz verschiedenen Verhalten zur Staatslehre. Die Anhänger der ionischen Naturphilosophie, Bürger minder mächtiger, zu der Zeit ihres Auftretens theils schon abwelkender, theils von größern Reichen oder Freistaaten abhängiger, dabei mit Völkern fremder Zunge im regsten Handelsverkehr stehender Staaten, neigten bei ihrem freiern Standpunkte, auf den sich die Meisten von ihnen durch Reisen oder Forschungen auf den eben erst urbar gemachten Gebieten der Naturwissenschaft, der Erd- und Völkerkunde erhoben hatten, schon zu einer Art von Weltbürgerthum hin, und wie ihre Weltansicht überhaupt nicht auf ethischem Grunde ruhte, so blieb ihnen auch der Sinn für die Idee des Staates, in welcher die ganze Ethik der Griechen ihren Mittelpunkt fand, mehr oder weniger verschlossen [1]). Nur der geniale Herakleitos läßt in einigen Bruchstücken seiner Schrift begeisterte Liebe für ein gesetzlich geordnetes Gemeinwesen durchblicken [2]). Dagegen finden wir bei Demokritos, dessen Atomenlehre die höchste Spitze der ionischen Richtung darstellt, neben manchem trefflichen Worte über die Heiligkeit des Gesetzes und Rechtes und über die Wichtigkeit des Staates, auch schon die ersten Andeutungen jener untergeordneten Ansicht vom Staat und seinen Zwecken und einer, das Wirken für Staat und Familie geringschätzenden Hinneigung zu einem beschaulichen, ganz

der Wissenschaft hingegebenen Leben, die nach dem Untergange der griechischen Freiheit in allen Philosophenschulen zur vorherrschenden wurde [3]). Im entschiedenen Gegensatze zu dieser Richtung entzündete die ganz von ethischen Grundsätzen durchdrungene, von den Begriffen des Maßes und der Harmonie getragene Weltanschauung des Pythagoras bei den Anhängern seiner Schule eine thatkräftige Begeisterung für die Gestaltung des Staatslebens nach sittlichen Ideen. Wenn auch die kühnen, in ein sagenhaftes Halbdunkel gehüllten Pläne jenes merkwürdigen Bundes, die Verfassungen italischer Städte im Sinne einer vernünftigen Aristokratie und nach dem Grundsatze einer alles Eigenthum zum Gemeingut machenden Freundschaft umzugestalten, theils an der Ungunst der Verhältnisse, theils an der Unmöglichkeit ihrer Ausführung scheiterten, so bleibt doch dieser Schule das unvergängliche Verdienst, zuerst den großen Gedanken klarer ausgesprochen zu haben, der mehr oder weniger unbewußt schon früher den vollkommenern Staatenbildungen und Gesetzgebungen der Griechen zu Grunde lag, daß der Staat in seinen Gesetzen und Einrichtungen die reinste und vollkommenste Darstellung des Sittengesetzes sein müsse [4]). So dürfen wir mit Recht die Pythagoreer als die Begründer der Staatslehre ansehen. Dagegen lebten die Eleaten, wiewol Parmenides selbst sich in der tüchtigsten Weise an den Geschicken seiner Vaterstadt betheiligte [5]), doch zu sehr in einer idealen, über das wirkliche Leben erhabenen Gedankenwelt, um jene Bestrebungen der Pythagoreer würdigen und fortsetzen zu können. Ihr ganz dem unendlichen, einigen und ewigen Sein zugewendetes Denken, das später in streitsüchtige und spitzfindige Dialektik ausartete, ließ im Schooße dieser Schule eine kräftige Förderung der Ethik und Politik so wenig aufkommen, wie eine auf Beobachtungen und daher geleitete Schlüsse gegründete Naturlehre.

Desto eifriger unterwarfen die sogenannten Sophisten, die zuerst nach einer gewissen Verknüpfung jener drei verschiedenen Richtungen strebten, den Staat und dessen Ordnungen und Gesetze einer, meist nur auf einseitigen und willkürlichen Reflexionen beruhenden Kritik. Die Ethik, welche sie auf ihren Wanderungen durch alle Lande griechischer Zunge mit bestechender Beredtsamkeit vortrugen, fiel ihnen noch ganz mit der Politik

zusammen und ihnen galt, wie den ältern Griechen überhaupt, staatsmännische Tüchtigkeit als die höchste aller Tugenden [6]). Durch ihre geistreichen, von vielseitigem, geschichtlichem Wissen zeugenden Vorträge wurde das von den Pythagoreern angeregte, aber dort nur von den Mitgliedern eines fest in sich geschlossenen Geheimbundes getheilte Streben, das Wesen des Staates auf allgemeine Begriffe zurückzuführen, in den weitesten Kreisen verbreitet. Hier drängte sich nun zuerst die doppelte Frage nach dem Ursprunge und nach dem höchsten Princip des Staates auf, eine Frage, die in alter und neuer Zeit von Denkern, denen es nur zu oft an umfassender Kenntniß der Völkergeschichte und eben deshalb auch an tieferm, geschichtlichem Sinn fehlte, häufig durch abstracte, weder die Würde und Freiheit des Geistes anerkennende, noch dem Entwickelungsgange der Geschichte entsprechende Theorien beantwortet wurde. Von den beiden einseitigsten und am schärfsten einander entgegenstehenden Theorien dieser Art finden wir bereits in dem Gegensatze der beiden, durch die ionische Naturphilosophie gebildeten Sophisten Protagoras und Hippias die ersten Spuren. Denn während jener das positive Gesetz, wie es gerade in den einzelnen Staaten, als Ausfluß des Willens der Völker oder ihrer Machthaber, bestand, als allein berechtigt annahm und in ihm beides, die Quelle und das Princip aller Staatenbildung, fand [7]), sah Hippias den Staat als ein nicht auf dem Wege der Gesetzgebung Entstandenes, sondern natürlich Gewordenes an und verlangte, daß in demselben die Natur über das Gesetz herrsche und das ursprüngliche, natürliche, über willkürliche Menschensatzungen erhabene Recht zur Geltung komme [8]). Aber beide Ansichten waren, bei ihrem scheinbaren Gegensatze, einander doch eng verwandt und hatten ihre gemeinsame Wurzel in der den naturphilosophischen Systemen mangelnden Richtung auf das Ethische und in der daraus hervorgehenden beschränkten Auffassung des Staates als eines Erzeugnisses entweder der Natur oder zufälliger Willkür. Jede von beiden hob ein wesentliches Moment der Staatsidee hervor, die eine das Gesetz, das zugleich Ausfluß und Band der sittlichen Freiheit ist, die andere die freie Menschennatur mit ihren Trieben und Bedürfnissen, welche der Staat anerkennen, läutern und zur Harmonie

gestalten muß, mit ihr aber nicht in Widerspruch gerathen darf. Aber das Gesetz war dem Protagoras, was auch mit dem ganzen Geist seiner Lehre zusammenstimmt, nichts als das zufällige, nach Ort und Zeit wechselnde Belieben menschlicher Willkür, und schwerlich dachte Hippias bei der Natur, deren Herrschaft er begehrte, an die sittlich geistige, sondern, als echter Naturphilosoph, nur an die sinnliche Seite des menschlichen Wesens. Beiden fehlte der ethische Grund und mit ihm ebensowol eine geschichtlich begründete, als eine sittlich ideale Ansicht vom Staate [9]). Politische Theorien, die von so untergeordnetem Standpunkte ausgingen, konnten daher in einer Zeit, wo die griechischen Staaten, an ihrer Spitze Athen, durch den verderblichsten aller Bürgerkriege tief erschüttert und durch blutige Parteiungen im Innersten zerrüttet, ihrem Verfall entgegengingen und der rohesten, zügellosesten Demokratie oft im raschesten Wechsel eine niedrig selbstsüchtige, tyrannische Oligarchie folgte, nicht bessernd und aufbauend, sondern nur verwirrend und zerstörend wirken. Wie zu allen Zeiten das auflebende Bewußtsein des Gegensatzes eines sogenannten Naturrechtes mit der Willkür positiver Satzungen und das Widerstreben der Freiheit des Einzelnen gegen die starre Allgemeinheit des Gesetzes ein Zeichen des Ablebens alter Staats- und Lebensformen und der Vorbote entweder des völligen Untergangs oder auch einer höhern Entwickelungsperiode der Völker war; so ging auch damals jener Gegensatz zerstörend und erschütternd durch einen großen Theil der griechischen Welt und setzte an die Stelle jener alten, gediegenen, von der Unverletzlichkeit und Heiligkeit der Sitte getragenen Sittlichkeit, die den Einzelnen ganz im Staate aufgehen ließ, eine alle Parteien in gleicher Weise beherrschende, maß- und ziellose Selbstsucht und die schamloseste Verleugnung aller sittlichen und religiösen Grundsätze [10]). Während daher einerseits die starren Anhänger des positiven Gesetzes, den verderblichen Einfluß der Theorien fürchtend, die über dem geschriebenen Rechte noch ein höheres, ursprünglicheres annahmen, kein Bedenken trugen, eine Reihe gehässiger Maßregeln gegen die wirklichen oder vermeintlichen Anhänger jener Ansichten durch die Verurtheilung des Sokrates zu krönen, den sie für den Urheber und die Seele der neuen Richtung hielten, so führte

andererseits das lebendig erwachte Gefühl der persönlichen Freiheit, weil es des sittlichen Grundes entbehrte, zum Lobe einer, alle sogenannten Fesseln der freien Menschennatur abwerfenden Willkür, und erzeugte die heillose, bei Platon durch Kallikles [11]), Thrasymachos und Glaukon [12]) vertretene Theorie von dem natürlichen Rechte des Stärkern über den Schwächern, von der Verwerflichkeit aller, den kräftigen Willen des Stärkern einschränkenden Gesetze und von der unbedingten Berechtigung jedes Einzelnen zu einem freien, allen Lüsten und Begierden ungehemmte Befriedigung gestattenden Leben; eine Theorie, die bald genug, namentlich bei der oligarchischen Partei, ins Leben überging und das Herannahen einer Zeit ankündigte, wo alle Völkerfreiheit im Despotismus unterging. Gegen solche Irrlehren bot die unstät umherschweifende Weisheit der Sophisten keine Waffen; sie wurden vielmehr durch die halt- und bodenlosen, aber dem Ohre schmeichelnden und dem Gefühle zusagenden Vorträge, mit denen dieselben das Bestehende bald angriffen, bald in der oberflächlichsten Weise priesen, hervorgerufen und gefördert. Besonders trug in dieser Beziehung jene rein formale, kunstgerechte Rhetorik eine schwere Schuld, mit welcher Gorgias seine überall in Griechenland verbreiteten Schüler über alle Gegenstände des Rechts- und Staatslebens mit dialektischer Schärfe reden lehrte, eine richtigere Erkenntniß der ethischen Wahrheiten aber, ohne welche ein solches Hin- und Herreden nur verderblich wirken kann, von ihnen nicht verlangte. Wir sahen in dem nach jenem Rhetor benannten Dialoge, wie nahe schon dessen gewandter Schüler Polos, bei der sittlichen Gehaltlosigkeit dieser prunkenden Vorträge, den verderblichen Ansichten eines Kallikles kam.

Erst Sokrates schuf, wie der Ethik, so auch der Politik einen festern Boden, indem er einerseits von den positiven Gesetzen der einzelnen Staaten das ewige, ungeschriebene, göttliche Sittengesetz unterschied [13]), andererseits jedoch die möglichste Uebereinstimmung beider foderte und an den Staatsgesetzen stets den allgemein gültigen, ethischen Inhalt hervorhob [14]). So wenig er daher neue Theorien über das Princip und die beste Form des Staates aufstellte, vielmehr seine Schüler unablässig auffoderte, den bestehenden Staatsordnungen unbedingt

zu gehorchen, ſo gab doch der von ihm zuerſt mit der größten Schärfe und Beſtimmtheit ausgeſprochene, für alle Folgezeit maßgebende, große Gedanke, daß Nichts an ſich gut und recht ſei, als was die Vernunft als ſolches erkannt und anerkannt habe, den Anſtoß zu einer völligen Umgeſtaltung der frühern, principloſen Anſichten vom Staate und wurde der Grundſtein einer vernünftigen, auf höhere Erkenntniß gebauten Staatswiſſenſchaft. Daß übrigens jener Weiſe in einer verſtändigen Ariſtokratie eine größere Annäherung an ein wahrhaft ſittliches Staatsweſen für möglich hielt, als in der rohen Demokratie, wie ſie beſonders ſeit des Perikles Tode in ſeiner Vaterſtadt herrſchte [15]), wird man begreiflich finden, ohne deshalb anzunehmen, daß er in der Abneigung gegen die Demokratie und in der Vorliebe für doriſch-ſpartaniſche Staatsformen ſchon ſo weit gegangen ſei, wie Platon ihn gehen läßt [16]).

Wie in allen Beziehungen, ſo erſcheint auch in dieſer Platon als der echteſte Schüler des Sokrates, aus deſſen Grundſatze, daß die Tugend ein Wiſſen ſei, er eine das ganze Leben umfaſſende und beherrſchende ethiſche Wiſſenſchaft, deren Vollendung die Staatswiſſenſchaft ſei, zu entwickeln ſtrebte. Keine der übrigen ſokratiſchen Schulen hat auch nur die Idee einer ſolchen Wiſſenſchaft aufzuſtellen vermocht; denn während die Megariker ſich mit ihrer eleatiſirenden Dialektik ganz gegen das praktiſche Leben abſchloſſen, Ariſtippos aber, deſſen höchſtes Ziel beſonnener Lebensgenuß und Behauptung der ſelbſtbewußten, perſönlichen Freiheit im Genuß, wie in allen Wechſelfällen des Lebens war, alle beſtehenden Staatsordnungen, ſobald ſie ihm nur die Mittel zu ſolchem Genuſſe boten, behaglich anerkannte [17]), verhielten ſich die Kyniker, die ebenfalls in der individuellen Freiheit das höchſte Gut erblickten, denen ſie aber nichts als eine ſpröde Bedürfnißloſigkeit und eine gegen die Außenwelt und alle bindenden Verhältniſſe des geſelligen und bürgerlichen Lebens ſich hochmüthig abſchließende Selbſtgenügſamkeit war, gegen Staat, Geſetz und Sitte völlig gleichgültig [18]), und gaben ſomit dem auch von ihnen anerkannten Grundſatze der unbedingten Herrſchaft der Natur über das poſitive Geſetz eine etwas andere Wendung. Sowol der den Alten bis dahin völlig unbekannte Gedanke eines Weltbürgerthums, deſſen Diogenes ſich

zuerst gerühmt haben soll [19]), als auch die besonders im Kreise dieser Schule auftauchenden Schwärmereien von Aufhebung aller Staatsordnung, sogar der Ehe, und dem Gemeinbesitz aller Güter [20]), waren eine Frucht jener falschen Ansicht über den unbedingten Werth der persönlichen Freiheit.

Dagegen lebte schon im Geiste des jugendlichen Platon das hohe Ideal einer, mit den Gesetzen des großen Weltganzen harmonirenden, auf Vernünftigkeit, Gerechtigkeit und Freundschaft gegründeten, alle menschlichen Verhältnisse beherrschenden und läuternden, sittlichen Staatsordnung und einer die Verwirklichung derselben erstrebenden Kunst. Die ersten Umrisse einer solchen idealen Politik fanden wir bereits im ersten Alkibiades. Entschiedener trat im Euthydemos der Begriff einer höchsten, königlichen Kunst auf, die, mit der Ethik wesentlich Eins, allen übrigen Künsten, Tugenden und Thätigkeiten der Menschen ihre rechte Stelle anweise und ihnen Werth und Bedeutung gebe. Von dieser höchsten aller Künste ist die Tugend, deren Begriff er im Menon zu ermitteln sucht, kaum verschieden; sie ist ihm wesentlich nur eine auf den Staat bezügliche, und wenn er dort einräumt, daß, wenn auch die höchste Tugend allein aus dem reifsten Wissen hervorgehen könne, doch immerhin auch die richtige Meinung, als Frucht theils einer genialen Naturanlage, theils einer reichen Erfahrung, eine gewisse Tugend erzeugen könne, so bezieht er dieses Zugeständniß ausdrücklich zunächst auf hervorragende Staatsmänner, denen er, insofern sie gewöhnlich das Richtige in ihrem Thun treffen, die Tugend nicht abzusprechen wagt, auch wenn sie nicht zu den Wissenden gehören. Strenger stimmte ihn bald die Verurtheilung des Sokrates und die, trotz aller Reformversuche, mit allen ihren Mißbräuchen in Athen wieder auflebende, zügellose Demokratie. Schon im Gorgias, wo er den Begriff einer höchsten, ethischen Lebenskunst, als der Seele des ganzen besondern und öffentlichen Lebens und des Mittelpunktes alles Wissens und aller Künste, wiederaufnimmt und nach allen Seiten hin entwickelt, verwirft er entschieden jedes nicht von vernünftiger Erkenntniß, sondern nur von Meinungen und Vorstellungen ausgehende Thun als unsittlich und erkennt einzig und allein eine auf Philosophie gebaute Staatskunst an. In der stillen Zurückgezogenheit seines

Aufenthaltes zu Megara, wo seine dialektischen Freunde ihn in die Tiefen der eleatischen Lehre einführten, steigerte sich dann die schon in der Vertheidigungsrede so stark hervortretende Abneigung gegen alle unmittelbare Betheiligung des Philosophen am Staatsleben zu jener einseitigen Vorliebe für ein rein beschauliches, weltverachtendes, allen Staatsgeschäften entfremdetes Leben, die er im Theätetos mit so schneidender Schärfe ausspricht und die auch im Parmenides und Sophisten noch als Grundstimmung hervortritt. Je mehr indessen sein Gesichtskreis auf seinen Reisen sich erweiterte, wo in Aegypten die gewaltigen Denkmäler eines uralten, von dem höchsten Glanze umgebenen und die staunenswerthesten Werke hervorbringenden monarchischen Staatswesens einen unauslöschlichen Eindruck auf ihn machten, in Italien und Sicilien dagegen ihm eine Fülle der mannichfaltigsten, die ganze Stufenleiter von der Tyrannis bis zur äußersten Demokratie durchlaufenden Staatsformen entgegentrat, desto entschiedener kehrte er von seiner einsamen, den letzten Gründen alles Seins und Denkens zugewendeten Forschung zu einer, durch diese erhabene Philosophie gleichsam verklärten Betrachtung des Staats- und Gesellschaftslebens der Menschen zurück, zu welcher ihn überdies der immer zunehmende Verfall der sittlichen und politischen Zustände Griechenlands und sein, trotz aller Enttäuschungen, immer wieder auflebender Drang, auf dem Wege der Wissenschaft eine neue, bessere Zeit herbeizuführen und den Aufbau eines auf Vernunft und Sittlichkeit gegründeten Gemeinwesens wenigstens vorzubereiten, mit stets wachsender Gewalt hintrieb. Als die erste Frucht dieses erneuten Eifers für die Begründung einer wahrhaften Staatswissenschaft dürfen wir den schon im Sophisten angekündigten, in Gedanken und Form auf das engste sich an diesen Dialog anschließenden Staatsmann ansehen.

So eng aber auch dieser Zusammenhang beider Gespräche in der That ist, so würde man doch irren, wenn man den Staatsmann für eine bloße Fortsetzung und Ergänzung des Sophisten nehmen wollte. Ja, es kann überhaupt die Frage entstehen, ob jener Zusammenhang nicht mehr scheinbar als wirklich und ob nicht, unter der allerdings stark genug hervortretenden Ähnlichkeit der Form, eine wesentliche Verschiedenheit des Inhalts

und der Gedanken verborgen sei. Zunächst befremdet es schon, daß der Dialog, wenn auch vergleichende Rückblicke auf den Sophisten nicht fehlen, doch die dort gewonnenen, bedeutenden dialektischen Ergebnisse kaum erwähnt und sie seinen Erörterungen über den Begriff der Staatskunst nicht zu Grunde legt. Vielmehr scheinen beide Gespräche sich auf einem ganz verschiedenen Felde zu bewegen; denn während im Sophisten, um den Unterschied der echten und falschen Dialektik erschöpfend darzustellen, die logischen Grundbegriffe und ihre Wechselbeziehungen erörtert werden, geht die Untersuchung im Staatsmann nicht etwa, wie man erwarten sollte und wie es später Aristoteles that, auf die Grundbegriffe der Ethik und Politik zurück, um aus ihnen sowol die Nothwendigkeit und die Entstehung des Staates nachzuweisen, als auch die Grundzüge der echten Staatswissenschaft abzuleiten; sondern der Begriff des Staatsmannes wird zuerst ganz auf dem Wege einer empirischen Induction gewonnen und auch später, nach kurzem Anlauf zu einer wirklich philosophischen Erörterung, sogleich wieder auf das Gebiet des praktischen Lebens zurückgeführt, sodaß wol Mancher, der unser Gespräch zum ersten Male liest, Gefahr laufen mag, hier mehr als anderswo und namentlich auch im Sophisten, sowol Platon's feine Dialektik, als seine ideale Anschauungsweise zu vermissen. So weit in der Wirklichkeit die Sphären des Philosophen und des Staatsmannes auseinanderzuliegen pflegen, ebenso groß scheint der Abstand beider Gespräche voneinander zu sein. Aber auch Das könnte man als einen nicht unerheblichen Unterschied beider bezeichnen, daß unser Gespräch sogleich auf die positive Darstellung des echten Staatsmannes losgeht, während der Sophist umgekehrt am längsten bei der Schilderung des Sophisten oder falschen Dialektikers verweilte; ein Moment, das namentlich Schleiermacher hervorhebt [21]). Auch die endlosen, oft spielenden und, wie es scheint, die Weise der Naturbeschreiber heiter parodirenden Classificationen und Begriffsspaltungen, die unser Gespräch mit dem Sophisten gemein hat, erscheinen hier mehr als Hauptsache und ziehen sich fast durch den ganzen Dialog, während sie dort nur Außenwerken oder einer den philosophischen Kern umhüllenden Schale glichen. Ganz besonders aber tritt die losere, weniger dialektische Hal-

tung und Ausführung unſers Geſprächs in der ganz verſchiedenen Lehrweiſe hervor; denn während im Sophiſten der Gang der Beweisführung ſtreng philoſophiſch, die Darſtellung aber, in ihrer zu den höchſten Höhen der Dialektik hinanſteigenden Einfachheit, meiſt farblos und nüchtern iſt und des Schmuckes ſinniger Dichtungen und durchgeführter Gleichniſſe entbehrt, begegnen wir hier zuerſt wieder ſeit dem Gorgias einer jener dem Platon eigenthümlichen Lehrdichtungen, durch welche er das Weſen des wahren Staatsmannes klarer und anſchaulicher, als durch alle philoſophiſchen Erörterungen darzuſtellen ſtrebt. Denn durch die ideale Schilderung der Herrlichkeit und Glückſeligkeit eines vorgeſchichtlichen Lebens der Menſchheit, unter der unmittelbaren Obhut und Pflege der Götter, empfängt der Beruf eines Staatsmannes gleichſam eine religiöſe Weihe und erſcheint als der höchſte, erhabenſte, der göttlichen Wirkſamkeit verwandteſte von allen. Gleich darauf wird die Staatskunſt ſelbſt in einer eben ſo ſinnig ausgedachten, als kunſtvoll ausgeführten, wenngleich vielleicht zu weit ausgeſponnenen Parallelisirung mit der Weberkunſt verglichen. So folgt Bild auf Bild, Symbol auf Symbol, und die bildloſe, philoſophiſche Strenge, die wir im Parmenides und Sophiſten fanden, iſt wieder jener ſokratiſchen, von dem Megariker Eukleides entſchieden verworfenen, paraboliſchen und apagogiſchen [22]), höhere Wahrheiten durch Gleichniſſe veranſchaulichenden und von Einzelnem auf das Allgemeine ſchließenden Lehrweiſe gewichen, die in den meiſten platoniſchen Dialogen vorherrſcht. Bei einem ſo entſchiedenen Gegenſatze der Methode der Megariker und unſers Eleaten iſt es daher geradezu unbegreiflich, wie Stallbaum in demſelben auch hier einen Vertreter der megariſchen Dialektik erblicken kann [23]). Bei allen dieſen ſo weſentlichen Verſchiedenheiten des Inhalts wie der Form kann man wol die Frage aufwerfen, weshalb Platon überhaupt unſer Geſpräch ſo eng an den Sophiſten angeknüpft und namentlich auch hier den dialektiſchen Eleaten zur Hauptperſon gemacht habe, was um ſo auffallender iſt, da die Eleaten, wie wir ſchon früher bemerkten, unter allen Philoſophenſchulen der vorſokratiſchen Zeit am wenigſten Sinn und Neigung für Erörterungen über das Weſen des Staats hatten [24]).

Dennoch erscheinen bei näherer Betrachtung beide Dialoge als Zwillingsbrüder, deren jeder zwar von dem andern sich durch gewisse Eigenthümlichkeiten unterscheidet und seinen besondern Zweck verfolgt, die aber doch beide in den wesentlichsten Zügen ihre engste Verwandtschaft nicht verleugnen können. Wie die Glieder einer tragischen Trilogie voneinander unzertrennlich sind und erst in ihrer Verknüpfung die Idee des Dichters erschöpfen, von welcher jede eine besondere Seite darstellt, auch wenn jede dabei mit andern Mitteln wirkt, jede in einem andern Kreise sich bewegt und andere Gefühle, Leidenschaften und Kämpfe schildert: so dachte sich auch Platon die drei Gespräche, die er ausdrücklich als eine solche Trilogie bezeichnet, den Sophisten, Staatsmann und Philosophen, als einander nothwendig bedingende und ergänzende Glieder eines größern Ganzen. Seine Grundidee war dabei die Darstellung des Gegensatzes der echten und unechten Philosophie. Wie er nun diesen Gegensatz im Sophisten zunächst auf die Dialektik bezieht, so im Staatsmann auf die Politik, die ihm zugleich die Vollendung der Ethik ist. So wenig daher der Sophist blos die verwerfliche, sondern ihr gegenüber auch die richtige Dialektik schildert und nur den unvereinbaren Gegensatz beider bei ihrer scheinbaren Ähnlichkeit nachweist, so wenig stellte sich Platon bei unserm Dialog, wie Schleiermacher, freilich nicht ganz ohne Beschränkung, annimmt, blos die Aufgabe, die echte und vollendete Staatskunst darzustellen, sondern auch hier stellt er der göttlichen, idealen, philosophischen Staatsleitung die falsche, gemeine, niedere, sophistische entgegen. Gerade wie er dort erst durch einen mühsamen Scheidungsproceß das Echte vom Unechten sondert, so bahnt er sich auch hier durch ein dichtes Gestrüpp von Irrthümern über den Zweck und die Bedeutung der Staatskunst den Weg zur Darstellung des wahren Staatsmannes. Wie nun aber der wahre Dialektiker, wie er im Sophisten sich herausstellt, eben der wahre Philosoph ist, so ist auch der rechte Staatsmann wieder kein Anderer als der Philosoph, nur daß er hier, auf dem Boden der geschichtlich gegebenen Wirklichkeit, seine Ideen nicht so rein durchführen kann, wie sie seinem denkenden Geiste vorschweben. Der weniger strenge Ton, die weniger dialektische Beweisführung, die populärere, mehr auf den Inhalt des wirk-

lichen Lebens eingehende, den Leſer bis ans Ende mit einer Überfülle immer neuer Gruppirungen und Sonderungen überhäufende, dabei an gedrängt aufeinander folgenden, mitunter faſt verwirrend ineinander geflochtenen Bildern und Gleichniſſen [25]) reiche Lehrweiſe des Dialogs wurde daher nothwendig durch ſeine Hauptaufgabe bedingt, die von der des Sophiſten eben ſo verſchieden iſt, wie das verworrene Treiben der Welt von dem ſtillen Reiche des Gedankens. Dabei mag aber ſchon hier daran erinnert werden, daß in unſerm Dialog, wenn auch nur in der Form gelegentlicher Abſchweifungen, mehrmals ſehr bedeutende philoſophiſche Wahrheiten und dialektiſche Begriffsbeſtimmungen vorkommen, die ſich wieder auf das engſte an einzelne Erörterungen im Theätetos und Sophiſten anſchließen und dieſelben trefflich ergänzen. Daß nun der Eleat auch hier der Träger des Geſprächs iſt, wird Niemanden befremden, der ſich erinnert, daß dieſe völlig ideal gehaltene Perſönlichkeit auch im Sophiſten weder den ältern Eleatismus, noch die megariſche Richtung treu darſtellt, ſondern gegen beide in dem gründlichen, echt philoſophiſchen Geiſte ſeiner Schule polemiſch auftritt, ſodaß wir nicht zu irren glauben, wenn wir ihn als ein Bild unſers Platon ſelbſt anſehen, wie er damals ſich eben in der ſtrengen Schule der Dialektik ausgebildet und zu einer höhern Stufe der Erkenntniß erhoben hatte. So deutet ſchon die Wahl der Hauptperſon, die uns ganz in derſelben Weiſe hier den Politiker darſtellt, wie vorher den Sophiſten und ſein Gegentheil, den Dialektiker, an, daß der wahre Staatsmann nothwendig auch Dialektiker und Philoſoph ſein müſſe, und daß der Geiſt der echten, eleatiſchen Lehre, auch wenn keiner ihrer Anhänger ſich mit ſolchen Unterſuchungen beſchäftigte, dennoch nothwendig zu jener idealen Betrachtungsweiſe der Staats- und Lebensverhältniſſe hinführe, eben weil es der Geiſt der wahren Philoſophie iſt. Obgleich nun das dritte Glied unſerer Trilogie, der Philoſoph, uns fehlt und nichts bedenklicher iſt, als eine Vermuthung über den möglichen Inhalt dieſes wahrſcheinlich nie niedergeſchriebenen Dialogs zu wagen, ſo iſt doch kaum anzunehmen, daß Platon ihn weſentlich anders als die beiden erſten Dialoge würde behandelt haben. Vielmehr dachte er ſich, wenn es erlaubt iſt, von den vorhandenen beiden Theilen auf

den Plan des dritten zu schließen, als Aufgabe desselben ebenfalls nicht eine rein positive, wol gar systematische und alle Kreise des Wissens umfassende Darstellung der Philosophie, ein Unternehmen, zu dem er sich damals noch gar nicht gerüstet fühlte, sondern den Gegensatz der wahren Erkenntniß und der unbegründeten Meinung namentlich auf dem Gebiete der Naturphilosophie, ein Gegensatz, auf den schon im Sophisten einzelne Andeutungen, deren Ausführung Platon gewiß bereits, als er sie niederschrieb, im Sinne hatte, ausdrücklich hinweisen [26]). Gewiß können wir nicht genug bedauern, daß ein so großartiger Plan, die drei Hauptrichtungen der Philosophie, die dialektische, ethische und naturphilosophische, nacheinander zu schildern und überall das Echte vom Unechten zu sondern, nicht vollständig zur Ausführung gekommen ist. In seinen spätern Dialogen hat Platon wirklich jene drei Seiten in einer gewissen Folge auf eine noch vollkommnere, mehr auf das Positive eingehende Weise dargestellt; denn die im Sophisten aufgeworfenen dialektischen Fragen nimmt er besonders im Phädros, Philebos und zum Theil im Staate wieder auf und beantwortet sie aus den höchsten Gesichtspunkten; im Staate und den Gesetzen führt er dann die noch sehr allgemein und lückenhaft gehaltenen Umrisse unsers Dialogs zu großartigen Gemälden eines mehr oder weniger idealen Staatslebens aus; im Timäos endlich weist er das Walten der höchsten Ideen in dem Leben der Natur und der wandellosen Harmonie des großen Weltganzen nach. Keime und Ansätze aber zu allen diesen Dialogen finden wir ganz besonders in unserm Staatsmann, der daher auch für die Entwickelung der platonischen Philosophie von der größten Bedeutung ist. Dabei ist auch die, in Platon's Weise, leicht hingeworfene Andeutung [27]) nicht zu übersehen, daß diese ganze Untersuchung über den Staatsmann nur Mittel zu einem höhern Zwecke sei, nämlich zur Übung in der Dialektik. Aus diesem von den Erklärern nicht genug beherzigten Winke geht klar hervor, daß es dem Platon bei dieser Trilogie, wie schon bei dem Parmenides, überhaupt noch mehr um die Dialektik, also um die Form, als um den positiven Inhalt der Philosophie zu thun war. Denn in der Zwischenzeit zwischen dem Tode des Sokrates und der Beendigung seiner großen Reisen hatte

sich, wie alle Dialoge dieser Zeit darthun, sein Wesen noch nicht zur vollen Ruhe abgeklärt; er war noch ein sich bildender, vorzugsweise der Dialektik zugewendeter, daher heftig gegen falsche, sophistische Richtungen mit dialektischen Waffen ankämpfender Denker.

Hiernach glauben wir als den Grundgedanken unsers Dialogs den Gegensatz der echt philosophischen Staatskunst und der falschen, sophistischen Politik, und als seine wesentlichste Aufgabe die Darstellung des Dialektikers, als des echten und wahren, des Sophisten, als des falschen und unechten Staatsmannes ansehen zu dürfen [28]). Wollten wir sagen, daß die Herrschaft der im Gorgias geschilderten ethisch-politischen, den höchsten Zweck aller übrigen Künste in sich fassenden Kunst über alle im Leben ihr entgegenstehenden falschen Richtungen die Hauptidee des Dialogs sei, so würde dies nur ein anderer, ebenfalls richtiger Ausdruck für dieselbe Sache sein. Hiermit ist zunächst sein Verhältniß zum Sophisten zur Genüge bezeichnet [29]); sodann aber wirkte diese Grundidee nicht nur, wie zum Theil schon im Vorigen ausgeführt wurde, maßgebend auf die Wahl der Personen, die Methode der Beweisführung, den Ton und die Färbung, kurz, die ganze Form des Gesprächs ein, sondern sie bildet auch den Mittelpunkt aller einzelnen Theile und Beziehungen seines reichen Inhalts, der, bei aller scheinbaren Ordnungslosigkeit der in behaglicher Breite sich fortspinnenden Erörterung, doch ein schön gegliedertes Ganzes bildet, an welchem keine der vielen Abschweifungen unnütz erscheint, sondern jede immer wieder eine neue Seite des Hauptgedankens darstellt, der sich andererseits auch in allen Beispielen und Vergleichungen klar abspiegelt.

Während zwischen der Unterredung im Theätetos und der im Sophisten der Zwischenraum eines Tages angenommen wird, schließt sich an diesen Dialog der Staatsmann ohne allen vermittelnden Übergang, als unmittelbare Fortsetzung des dort abgebrochenen Gesprächs, mit welchem er sowol den Personenkreis, als auch im Wesentlichen die Weise der Darstellung und des Ausdrucks gemein hat. Nur tritt statt des wackern Theätetos, um diesem einige Rast zu gönnen, auf den Vorschlag des Eleaten, der jüngere Sokrates als Antworter auf, der schon

den beiden frühern Gesprächen als stumme Person beiwohnte. Er theilt mit seinem reifern, jungen Freunde die leichte Fassungskraft, mit der er rasch die Absicht des Fragenden erräth, die immer rege Aufmerksamkeit, womit er der oft so verwickelten Erörterung des Eleaten folgt, den in Zweifeln und Einwürfen hervortretenden, selbständig denkenden Geist, sodaß auch er, gleich Jenem, ebenso hoch über dem ganz passiven Aristoteles im Parmenides steht, wie die zum Selbstdenken anregende sokratisch-platonische Weise der Gesprächsführung über der zenonisch-megarischen. Gleichwie aber im Sophisten mehr in die Tiefen der Philosophie eingedrungen wird, so erscheint auch Theätetos bedeutender und tiefer als sein junger Freund, der ihn daher bei den populärern Erörterungen im Staatsmann ganz passend ablöst. So wenig wir übrigens sonst von diesem jungen Sokrates wissen, der mit dem Philosophen nur den Namen gemein hatte, so dürfen wir doch nicht zweifeln, daß er keine erdichtete, sondern, wie Theätetos, eine wirkliche, vielleicht mehr als dieser zum praktischen Leben hinneigende Persönlichkeit war[30]). So erscheint die Zusammenstellung des Namensvetters des Sokrates mit dem an Gestalt diesem so ähnlichen Theätetos als ein gar anmuthiges Spiel, worin zugleich das Verhältniß beider Freunde zu einander und zum Sokrates, mit welchem den Einen ein bloßer Zufall, den Andern eine schon in der Gestalt sich abspiegelnde Geistesverwandtschaft verband, gleichsam sinnbildlich angedeutet wird. Wenn übrigens Sokrates sich im Anfange unsers Dialogs vorzubehalten scheint, auch seinerseits später sich in die Unterredung mit seinem Namensvetter einzumischen, was doch nachher im Laufe des Gesprächs nicht geschieht (denn, abgesehen von den Schlußworten, die, wie Stallbaum zuerst gesehen hat, nur dem ältern Sokrates beigelegt werden können, nimmt er an der eigentlichen Unterredung gar keinen Theil), so kann sich Das wol nur auf die Rolle beziehen, die ihm Platon für den Schlußdialog zugedacht und aufgespart zu haben scheint. Unser Eleat aber schreitet auf ganz ähnlichen Wegen und Umwegen, wie im Sophisten, seinem Ziele zu; doch wird seine Wanderung durch die Gebiete des Irrthums zur Wahrheit hier unter einem andern Bilde dargestellt, als dort. Denn während dort das Bild von einer

Jagd ſich durch alle Theile des Dialogs hindurchzog, erſcheint die Unterſuchung hier als eine Reiſe an den Sitz eines großen Königs, wo der Reiſende ſowol am Wege, als noch am Hofe ſelbſt durch ein aus allen Ständen gemiſchtes Volk, durch die den Zugang zum Herrſcher verſperrenden Schwärme der Hofleute, Hofbedienten und Prieſter, der Sophiſten und falſchen Staatsmänner ſich hindurcharbeiten und zuletzt noch ſich vor Verwechſelungen der höchſten Würdenträger mit dem Könige hüten muß, ehe ihm das königliche Haupt des wahren Staatsmannes in ſeiner ganzen Herrlichkeit zu ſchauen vergönnt iſt. Durch dieſe ganze Darſtellung, ſowie auch durch den Mythos vom goldenen Zeitalter und den großen Weltrevolutionen, weht ein Hauch, wie aus dem Orient, ein feierlich geheimnißvoller Ton, den man immerhin als eine Nachwirkung von Platon's Reiſe nach dem Wunderlande Ägypten anſehen mag. Im Übrigen vermiſſen wir in der Sprache des Dialogs, wie in der des Sophiſten, die ſonſt dem Platon eigene Klarheit und Durchſichtigkeit; ſie wird nicht ſelten, durch epigrammatiſche Kürze und gewaltſame Wortverſetzungen, hart und dunkel; doch finden wir in dem erwähnten Mythos die ganze, epiſch behagliche Breite der platoniſchen Lehrdichtungen wieder. Wie im Sophiſten, ſo folgen auch hier die zahlreichen Eintheilungen meiſt dem Geſetze der Zweitheilung, das, in formaler Hinſicht, durch Gorgias in die Satzbildung der attiſchen Proſa eingeführt ward, die größtentheils, bis Iſokrates die kunſtvollere, harmoniſch in ſich abgerundete Periode ſchuf, in kurzen, zweigliedrigen Gegenſätzen ſich fortbewegte. Auch in unſerm Geſpräche, das überhaupt reich an neuen oder ſeltenen Wörtern iſt, bildet Platon für ſeine Begriffsſpaltungen mit heiterer Laune eine Menge zum Theil ſehr komiſcher Kunſtausdrücke, an welche er, wie dort, auch wol Wortſpiele und halsbrechende Wortableitungen anknüpft [31]), ſowie auch die dem Volksleben entnommenen, die Trockenheit der Unterſuchung anmuthig belebenden Bilder und Sprüchwörter nicht ganz fehlen [32]).

Die fünf Hauptabſchnitte, die in vielen platoniſchen Dialogen klar hervortreten, laſſen ſich auch hier erkennen, wiewol die Unterredung ſcheinbar faſt ohne Ruhepunkte, mit alleiniger Ausnahme des Mythos, bis zum Ende fortſchreitet. Eben dieſer

Mythos bildet aber gleichsam das Herz des Ganzen, von welchem das Geäder desselben nach allen Seiten hin ausläuft. So erinnert der Bau unsers Gesprächs an den Menon und Theätetos; denn ganz ähnlich bildete in dem ersten dieser Dialoge das Gleichniß von der Erinnerung des in einem frühern Leben Geschauten, in dem andern die begeisterte Lobrede auf die wahre Philosophie den Mittelpunkt und zugleich den idealen Höhepunkt der ganzen Gespräche und den Schlüssel ihres Verständnisses. Wie uns nun bei Gebirgswanderungen oft ein durch ödes und dürres Land sich hinziehender Pfad unvermerkt zu einer Höhe mit der schönsten Fernsicht führt, so steht unmittelbar vor jener Dichtung der trockene, schematisirende Eingang (Kap. 1—11), in welchem, nach mühsamem Hin- und Herreden, kein anderes Ergebniß gewonnen wird, als daß der wahre, königliche Staatsmann ein Hirt und Pfleger der Menschen sei. Sobald aber diese Bestimmung als ein Irrthum, oder doch als unklar und unzureichend anerkannt wird, unterbricht jene Sage von den Weltumwälzungen (Kap. 12—16) die Erörterung. So schroff dieser Wechsel des Gegenstandes wie des Tones zu sein scheint, so tritt er doch nicht ohne einen vermittelnden Übergang ein. Denn die Auffassung des wahren Staatsmannes als eines Völkerhirten ist ganz poetisch und alterthümlich; sie wurzelt in jener patriarchalischen Zeit des heroischen Königthums, von welcher die homerischen Lieder singen, und stellt den künstlichern Verhältnissen eines spätern Zeitalters, in welchem die Sorge für das leibliche und geistige Wohl der Völker, nach dem Grundsatze der Arbeitstheilung, eine Menge von Ämtern erfodert und an die Stelle des väterlichen Herrscherwillens das Gesetz getreten ist, einen einfachern, kindlichern Zustand gegenüber, der gleichsam noch ein Nachklang des vor aller Geschichte liegenden goldenen Weltalters ist. Die Schilderung dieser herrlichen Urzeit, wo, wie unser Dichter sagt, die Menschen göttlicher, die Götter menschlicher waren, bildet den Kern des wunderlichen Mythos, an welchem die Beschreibung der beiden entgegengesetzten, periodisch wechselnden Weltbewegungen und der mit diesem Wechsel verbundenen Umwälzungen nur als eine schmückende, wenngleich an bedeutsamen Zügen und Symbolen reiche Einfassung anzusehen ist. Den Vordergrund des Ge-

mäldes bildet die ſanfte Herrſchaft des Kronos und der ihm untergeordneten Götter, wie über die ganze Natur, ſo beſonders über die im ewigen Frieden und in ſeliger Harmonie mit der Natur, ohne Staat und Geſetze, in paradieſiſcher Unſchuld dahinlebende Menſchheit. Dieſes beglückende Walten der Götter über alle Theile der Erde, oder, ohne Bild, das höhere, vom göttlichen Geiſte ganz durchdrungene und verklärte, mit der ſittlichen Weltordnung noch im Einklange ſtehende und deshalb der ſtrengen Zucht des Geſetzes nicht bedürfende Geſellſchaftsleben der Menſchen erſcheint nun als das Ideal, dem der Staat, deſſen der gegenwärtige Weltzuſtand nicht entbehren kann, ſich möglichſt anzunähern ſtreben ſoll; in ihm erſcheint die eine Seite der Grundidee unſers Dialogs, die Darſtellung des echten Staatsmannes, in ihrer größten Vollendung, inſofern es ſein Beruf iſt, gleich dem weiſen und milden Kronos, die Herrſchaft der Tugend im Staate zu begründen und ihn zu einer Quelle der höchſten Güter zu machen. Aber zugleich tritt uns in dem Bilde der vom Zeus regierten Periode der von der frühern Unſchuld und Seligkeit abgefallenen, von den Göttern verlaſſenen, von vielfachen Übeln heimgeſuchten Menſchheit, die zur Erhaltung und zum Schutze ihres Lebens des Kunſtfleißes und der ſtrengen Geſetze bedarf, auch die andere Seite des Gegenſatzes entgegen, jene falſche Staatskunſt, die das todte Geſetz und die an ſich leere Verfaſſungsform des Staates höher ſtellt als das Grundprincip jedes Staatsweſens, die auf Erkenntniß der Wahrheit beruhende Tugend, die beſſer durch die lebendige Perſönlichkeit und den freien, ſittlichen Willen weiſer Herrſcher vertreten und allen Staatsgliedern mitgetheilt wird, als durch die ſtarren Formen des Geſetzes. Wie nun, nach Platon's Grundanſicht, alles Wirkliche nur eine mehr oder weniger ähnliche Nachbildung göttlicher Ideen iſt, ſo kehrt die Betrachtung in den drei folgenden Abſchnitten zu den geſchichtlich gegebenen Verhältniſſen zurück und verfolgt den Gegenſatz der wahren und falſchen Politik, wie er ſich in den wirklichen Staaten darſtellt. Sie ſtehen zueinander in einem ähnlichen Verhältniß, wie der erſte Abſchnitt zum Mythos; denn wie jenem der dritte und vierte, ſo entſpricht dieſem der letzte Theil des Dialogs. Zuerſt nimmt der dritte Abſchnitt die vorher abgebrochenen,

schematisirenden Classificationen wieder auf, um so auf genetischem Wege den Begriff des Staates zu finden. Aber wie diese Methode im Sophisten sich erst an einem Geringern, an dem Begriffe des Angelfischers, erproben muß, ehe sie auf das Größere, den Sophisten, angewendet wird, so bereitet auch hier die Erörterung der Wollweberei die weitern Untersuchungen über den Staatsmann vor. Doch steht dieses Beispiel mit dem Hauptgegenstande in der engsten Verbindung, indem die Weberei in mehr als einer Beziehung als ein Sinnbild der Staatskunst erscheint. Die scheinbar nur lose hiermit verbundene, zwiefache Abschweifung, zuerst die zur Entschuldigung der Weitschweifigkeit dieser Erörterungen beigebrachte Unterscheidung der doppelten Meßkunst, sodann die Rechtfertigung der hier und in dem Sophisten angewendeten dialektischen Methode und überhaupt der Gesprächsform, hängt doch enger, als man gewöhnlich annimmt, mit der Hauptaufgabe zusammen; denn beide Stellen enthalten mehre wesentliche, ethische und dialektische Bestimmungen, namentlich für den in der Ethik, mithin auch in der Politik so wichtigen Begriff des Maßes. Der vierte Theil (Kap. 27—43) vollzieht dann Schritt vor Schritt den Scheidungsproceß des Echten von dem Unechten in der Politik, stellt der idealen Staatsweisheit einerseits die falsche und verwerfliche, andererseits die unter den bestehenden Verhältnissen beste, wenn auch dem Ideal nicht entsprechende Staatskunst gegenüber, und sondert zugleich den Begriff der höchsten Staatsgewalt und der ihr allein zustehenden Kunst der Staatsregierung von allen untergeordneten, sich auf den Staat oder das gesellschaftliche Leben beziehenden Beschäftigungen und Berufszweigen. Bemerkenswerth ist dabei, daß hier das Princip der Zweitheilung nicht mehr angewendet wird, weil, wie Platon seinen Eleaten sagen läßt, dieselbe auf diesem Gebiete ohne den größten Zwang nicht festgehalten werden kann. Jene Vergleichung der höhern und niedern Staatskunst führt nun auch auf eine Kritik der verschiedenen Staatsformen, sowie auf eine Beleuchtung des Verhältnisses der positiven Gesetzgebung zur idealen Staatsweisheit, wobei sich ergibt, daß vom höchsten Standpunkte aus die Staatsverfassung eine mehr oder weniger gleichgültige Form, das Gesetz eine hemmende Schranke für die Verwirklichung des

vollkommensten Staates ist, daß aber beide, da sie in den wirklichen Staaten nun einmal nothwendig sind, doch auch hier immer nur als Mittel zum Zweck angesehen und der Idee so nahe als möglich gebracht werden müssen. Wie nun diese Annäherung an das Ideal zu bewirken, also der Staat zugleich zum höchsten Kunstwerke und zu einer Darstellung der höchsten, den Menschen erreichbaren Tugend umzugestalten sei, deutet der an das Bild von der Weberei wieder anknüpfende Schluß (Kap. 44—48) in einigen allgemeinen Umrissen an. Der Staat erscheint hier als Harmonie der Gegensätze, da in ihm die beiden, scheinbar einander am meisten entgegengesetzten Tugenden, Tapferkeit und Besonnenheit, zur innigsten Einheit verschmelzen sollen. So geht der Schluß des Gesprächs auf das im Mythos aufgestellte Ideal des Zusammenlebens der Menschen zurück und wendet es auf die wirklichen Zustände an, sodaß jene Harmonie des Lebens, die dort als ein Werk der Natur oder als ein Geschenk der Götter erschien, hier als ein durch die menschliche Freiheit wieder zu erringendes Ziel, als eine nothwendig zu verwirklichende, sittliche Foderung aufgestellt wird. Hiermit ist die Aufgabe des Dialogs, die Sonderung der echten Staatskunst von der unechten, erschöpft; die Erörterung der Mittel, durch welche jene Harmonie zu erreichen sei, und der durch die Idee des Staates bedingten Gesetze und Einrichtungen liegt außer seinen Grenzen und wird daher für jetzt nicht weiter verfolgt.

Überblicken wir noch einmal den, bei aller scheinbaren Regellosigkeit, doch so kunstvollen Bau unsers Dialogs und die Verhältnisse seiner Theile, so erblicken wir in demselben noch von einer andern Seite her feine, planvolle Berechnung. Er besteht aus zwei Hauptabtheilungen, die einander im umgekehrten Verhältnisse entsprechen, aus einem mehr dichterisch und einem andern mehr philosophisch gehaltenen Abschnitte. Der erste dieser Theile, dem ein dialektischer Eingang vorangeht, stellt das letzte Ziel der Untersuchung als urweltliches Ideal auf und führt uns in seiner mythischen Schilderung der Urgeschichte allmälig von der Höhe der menschlichen Glückseligkeit bis zum Beginn des Verfalles herab. Der zweite Theil setzt dem Ideal das Leben, dem Zustande der seligen Harmonie mit der Natur

die harte und rauhe, an Verirrungen und Leiden, an Kämpfen und Arbeiten reiche Wirklichkeit entgegen, läßt uns aber allmälig aus den niedern Schichten der untergeordneten Geschäftskreise zur höchsten Staatsgewalt und aus den Irrwegen der falschen Staatskünstelei wieder zu einer reinern, der Idee entsprechendern Ansicht uns erheben; in dem Augenblicke aber, wo dieser höchste Punkt erreicht ist, bricht die Unterredung ab, weil Platon das Bezweckte hiermit erreicht zu haben glaubt. Diese stufenweise Erhebung des letzten Haupttheils vom Niedern zum Höhern, vom Gemeinen zum Idealen bildet sich schon trefflich in dem verschiedenen Ton seiner drei Abschnitte ab, die eben die Stufen der Erhebung darstellen. Denn der erste dieser Abschnitte hat einen überwiegend dialektischen Charakter, weil hier zuvörderst gewisse Grundbegriffe festgestellt werden müssen; der zweite führt uns in das geschichtliche und politische Leben der Völker ein, und enthält einige Anfänge jener geschichtlich-philosophischen Politik, in welcher später Aristoteles, bei seiner allumfassenden Kenntniß der Einzelnheiten, für alle Zeiten das höchste Muster wurde; wir bewegen uns hier auf dem weiten Felde der überall unvollkommenen, dem Ideal noch fernen Wirklichkeit; in dem letzten Abschnitte endlich, der die Harmonie der Tugend als das Princip aller Staatswissenschaft aufstellt, ist der Ton fast durchweg der einer philosophisch-ethischen Entwickelung, wobei das dialektische Moment, welches im Anfange vorwaltete, mehr und mehr zurücktritt.

Wie die künstlerische Anordnung, so ist auch die Folge der Gedanken durch die Grundidee des Dialogs bedingt, der, ungeachtet seiner weniger strengen Haltung, doch keineswegs arm an bedeutenden philosophischen Ergebnissen ist.

Schon in den ersten, einleitenden Bestimmungen des Dialogs, die darauf abzwecken, die Kunst des Staatsmannes auf einen allgemeinen Begriff zurückzuführen und vorläufig den Platz zu bestimmen, den sie unter den menschlichen Künsten und Thätigkeiten einnimmt, tritt Platon's ideale Auffassungsweise nach mehr als einer Seite hin hervor. Denn einerseits wird hier entschieden ausgesprochen, daß die Politik nicht ein blos praktisches, auf die Hervorbringung gewisser Werke sich beziehendes Wissen, sondern eine auf höhere Erkenntniß ge-

gründete Wissenschaft sei; hierdurch wird ihr sogleich ihr Rang als einer philosophischen Kunst über der gewöhnlichen, geistlosen Lebenspraxis gesichert. Andererseits aber wird sie doch wieder von den blos kritischen Wissenschaften, die ihren Zweck lediglich in sich selbst haben und ganz in den Gegenständen aufgehen, die sie ihrer prüfenden Betrachtung unterwerfen, ausdrücklich unterschieden und als eine beschließende oder selbstherrlich gebietende Wissenschaft bezeichnet. Ihre Stellung ist also eine mittlere oder vielmehr vermittelnde zwischen Theorie und Praxis; weil sie auf einem tiefern Wissen beruht, ist sie die Beherrscherin aller Künste, die königliche Kunst, die allen übrigen erst ihren Werth gibt und ihre rechte Stelle anweist; da sie aber doch zugleich auf ein Handeln hinwirkt, bewegt sie sich nicht mehr in dem Elemente des reinen Wissens, sondern trägt die Ergebnisse desselben auf das mit der Idee nicht vollkommen übereinstimmende Gebiet des wirklichen Lebens über, auf welchem nicht die höhere Erkenntniß, sondern die Meinung vorherrscht. Diesen Standpunkt hält Platon in allen seinen politischen Erörterungen immer fest, indem er als die höchste Aufgabe der Politik bezeichnet, von dem Standpunkte des Wissens aus die Herrschaft der richtigen Meinung in allen jenen Lebenskreisen zu verbreiten, in denen der Natur der Sache nach die reine Wissenschaft nicht herrschen kann. Darin aber, daß er die Kunst des Lenkers freier Staaten nicht von der des Königs unterscheidet [33]), die Politik ganz mit der Ökonomik oder der Theorie der richtigen Verwaltung des Hauswesens zusammenfallen läßt, endlich den Besitz der Staats- oder Herrscherkunst Jedem zuschreibt, der ihrer Wissenschaft mächtig sei, auch wenn er sie vermöge seiner Stellung nicht auszuüben Gelegenheit habe, erkennen wir unsers Philosophen Hinneigung zu Abstractionen, die sich in der Wirklichkeit nicht bewähren, weil sie die mannichfaltigen Verhältnisse und Beziehungen des concreten Lebens, das sich nun einmal nicht durchweg nach der Idee modeln läßt, außer Acht lassen. In allen diesen Beziehungen muß er sich daher vom Aristoteles einen nicht ungerechten Tadel gefallen lassen [34]). Die weitere, weitschweifige Erörterung, die nach mehrfachen Umwegen und Verirrungen endlich bei dem Ergebniß anlangt, daß der Herrscher ein Hirt

über Menschen, oder über gesellig lebende, zweifüßige, unbefiederte Wesen sei, gehört natürlich der Philosophie nicht an und trägt in ihrer Ausführung, obgleich die Grundsätze der platonischen, auf Sonderung und Zusammenfassung bestehenden Dialektik auch in ihr nicht zu verkennen sind, doch durchaus ein ironisch scherzendes Gepräge, indem auch hier ein heiterer Spott nicht etwa, wie Stallbaum meint, auf die megarische Dialektik, wohl aber, wie wir schon in der Einleitung zum Sophisten vermutheten, auf die oft nach sehr äußerlichen und willkürlich gewählten Kennzeichen classificirende Methode der Naturbeschreibung, die ohnedies damals noch in ihren ersten Anfängen war, überall durchblickt. Denn schwerlich nahm doch wol Platon an, daß zwischen Menschen und Thieren kein specifischer Unterschied bestehe [35]), und eben so wenig kann er seine, von dem Kyniker Diogenes der Sage nach so handgreiflich verspottete [36]) Definition des Menschen, als eines zweifüßigen, unbefiederten Geschöpfes, ernstlich gemeint haben. Überdies leidet die Classification an mehren wesentlichen Mängeln; denn wozu bedurfte es des weiten Umweges durch allerlei vierfüßiges Herdenvieh, da doch die spätere Eintheilung in Vierfüßler und Zweifüßler sogleich an die Spitze gestellt werden konnte, wo dann der Umweg von selbst wegfiel? Und wie kommen die Vögel dazu, zweimal an ganz verschiedenen Stellen aufgeführt zu werden? [37]) Wie nun aber allen platonischen Scherzen, gerade wie denen der alten Komödie, auch eine gewisse Wahrheit zu Grunde liegt, so auch hier; denn theils ist nicht zu verkennen, daß diese Unterscheidungen der einzelnen Thiergattungen nach bestimmten Merkmalen, so äußerlich dieselben immerhin sein mögen, doch sich auf eine Ahnung der richtigen Methode gründen, da ja überhaupt Gattungen und Arten nur durch specifische Kennzeichen unterschieden werden können, theils ist auch Das ein richtiger Blick, daß der Mensch, insofern er blos als Naturwesen, also dem Leibe nach, aufgefaßt wird, ganz in derselben Weise, wie jedes andere lebende Wesen, als einzelne Thiergattung neben andern betrachtet und beschrieben werden muß. Lächerlich wird diese Methode nur dann, wenn sie bei dem Oberflächlichsten stehen bleibt und die geistige Seite des Menschen ganz übersieht. Auch mit dem für jede Wissenschaft maß-

gebenden Grundſatze, daß das ſcheinbar Größere in ihr nicht höher geachtet werden dürfe, als das Geringere, ſondern allein das Streben nach Wahrheit den Forſcher leiten müſſe, ein Satz, dem wir auch ſchon im Parmenides und Sophiſten begegnet ſind, iſt es dem Platon gewiß ein voller Ernſt. Aber, wie beiläufig hingeworfen, tritt mitten unter dieſen Scherzen plötzlich ein bedeutender philoſophiſcher Gedanke auf, der, obgleich hier nicht weiter verfolgt, doch mit den Grundwahrheiten des Dialogs auf das innigſte zuſammenhängt, nämlich die Unterſcheidung der Begriffe Art und Theil, die in den frühern Geſprächen noch nirgends ſo klar ausgeſprochen iſt, wiewol ſchon im Theätetos die dort mehr angedeutete als ausgeführte Sonderung der Totalität von der Allgemeinheit darauf hinweiſt. Doch wird hier nur die negative Beſtimmung gegeben, daß jede Art zwar ein Theil ihrer Gattung, nicht aber jeder Theil eine Art ſeines Ganzen ſei, wobei weitere Erörterungen ausdrücklich vorbehalten werden. Dieſer Unterſchied hängt genau mit der Sonderung der Qualitäts- und Quantitätsbegriffe zuſammen, auf welche Platon ſo oft zurückkommt. Denn Niemand wird die Theile irgend einer Größe Arten nennen, da jede Theilgröße einerſeits auch ohne Beziehung auf ein Ganzes, als für ſich ſelbſt beſtehend, gedacht werden kann, andererſeits aber keine derſelben einen andern Inhalt hat, als das Ganze, da überhaupt alle Größenbeſtimmungen an ſich ſelbſt bloße Formen ſind, die über das innere Weſen der Gegenſtände nichts ausſagen. Dagegen ſind die Artbegriffe allerdings auch Theile der Gattungsbegriffe, inſofern ſie denſelben untergeordnet ſind und einen geringern Umfang haben; aber die Art iſt einerſeits nichts ohne ihre Gattung, ſondern enthält den Begriff derſelben nothwendig in ſich, iſt alſo mit ihr ſubſtantiell Eines Weſens; zugleich aber iſt ſie durch irgend ein beſtimmtes Kennzeichen von der Gattung verſchieden, ſodaß ſie einen beſondern Inhalt für ſich hat. Sie iſt, nach einem bekannten logiſchen Satze, geringern Umfangs, aber reichern Inhalts, als die Gattung. Für unſern Dialog iſt dieſer Satz darum von großer Wichtigkeit, weil darauf, auch wenn es Platon nicht ausdrücklich hervorhebt, der im dritten Theile geltend gemachte Unterſchied der doppelten Meßkunſt beruht. Die nächſte Folgerung

freilich, die daraus gezogen wird, daß nämlich der Menſch zu der Geſammtheit der andern Thiere ſich nicht wie Gattung zu Gattung, ſondern nur wie ein einzelner Theil zu einem Aggregat vieler ganz verſchiedenartiger Theile, oder etwa wie die Hellenen zu den ebenfalls höchſt mannichfaltigen, nicht unter einen Geſammtbegriff zu bringenden Barbaren verhalte, kann wieder nur inſofern als richtig anerkannt werden, als man den Menſchen als bloßes Naturweſen, von der äußern Seite ſeines Daſeins, auffaßt. Dagegen iſt es ein wirklich tiefer Blick, wenn Platon unter den Menſchen ſelbſt nur die Trennung in zwei Geſchlechter als einen wirklich durchgreifenden Gattungsunterſchied gelten laſſen will und denſelben mit der Theilung der Zahlen, in gerade und ungerade, in Parallele ſtellt.

Der kosmiſche Mythos, der, wie wir oben ſahen, nicht ohne Grund unmittelbar an die ſeltſame Beſtimmung des Staatsmannes als eines Menſchenhirten ſich anſchließt, ſtellt nun ſogleich in dem Bilde des goldenen Zeitalters und der Herrſchaft des Kronos das Ideal der wahren, von den Göttern ſelbſt geübten Herrſcherkunſt und eines friedlich geſelligen Zuſammenlebens der Menſchen auf, wogegen das von jenem göttlichen Leben abgefallene und von den Göttern verlaſſene eiſerne Zeitalter, oder das Reich des Zeus, dem die gegenwärtige Weltperiode angehört, den Grund der fehlerhaften, oder doch blos menſchlichen, durch die widerſtrebenden Verhältniſſe der Wirklichkeit bedingten Staatskunſt enthält, die im beſten Falle immer nur eine dem Ideal möglichſt nahe kommende Nachbildung deſſelben ſein kann. Der Kern dieſer merkwürdigen Lehrdichtung iſt der ſchöne Gedanke, daß der Staat die Darſtellung oder doch das Abbild einer höhern, göttlichen Weltordnung, der Staatsmann alſo ein Nachfolger und Nachahmer der Götter ſein müſſe und daß ſein Beruf unter allen der höchſte und göttlichſte ſei. Der Gegenſatz der höhern und niedern Staatskunſt wird durch den Gegenſatz zweier Weltperioden veranſchaulicht; einſt herrſchte Kronos, jetzt Zeus; einſt regierten Götter die ſelige Menſchheit, jetzt Menſchen, die oft den Göttern ſo unähnlich als möglich ſind; einſt lebte die große Menſchenfamilie in ſtiller Eintracht, unter einem ewig milden Himmel, von wilden Thieren und feindſeligen Naturmächten aller Art

ungefährdet, jetzt herrscht Krieg und Zwietracht und nach allen Seiten hin muß der Mensch sein Leben gegen feindliche Einflüsse und Angriffe schirmen; damals war Alles Allen gemeinsam, kein abgegrenztes Eigenthum, keine in sich abgeschlossene Familie, jetzt vertheilter Besitz und Jeder selbstsüchtig für sich mit den Seinen dahinlebend; damals das einfachste, leichteste, mäßigste Leben, ohne Arbeit, da Alles freiwillig den Menschen entgegenwuchs, jetzt ein Leben voll harter Arbeit, voll unbefriedigter Bedürfnisse und Begierden; damals die Menschen einig mit der Natur, den Göttern befreundet und beständig von ihnen geschirmt, jetzt Zerfall zwischen dem Menschengeschlechte und der übrigen Welt, die Götter ihm entrückt und die Menschen sich selbst und ihrer Freiheit überlassen, lediglich durch den Kunstfleiß, den sie der Gnade des Hephästos und der Athene und der Freundlichkeit des Prometheus verdanken, ihr Leben erhaltend; mit Einem Worte, damals die Harmonie des Naturstaates, oder richtiger, eines Lebens, das des Staates und der Gesetze nicht bedurfte, jetzt die Nothwendigkeit des künstlichen oder Zwangsstaates, in dem nicht mehr der lebendige Götterwille herrscht, sondern das starre, Alles gleich machende Gesetz mit seinem tödtenden Buchstaben. Wie man von jeher in Zeiten des sittlichen und politischen Verfalls am meisten von einem verlorenen Paradiese und einem idealen Weltzustande geschwärmt und gedichtet und denselben bald in eine vorgeschichtliche Urzeit, bald in das Leben nach dem Tode, bald in irgend ein fernes Land an den Enden der Erde verlegt hat; so benutzt auch Platon, dessen Geist von den höchsten Gedanken erfüllt war, jene Vorstellungen zur Veranschaulichung seiner Ideen, und wie er hier die goldene Zeit in die Vorzeit versetzt, so sucht er sie später, im Kritias, auf den Inseln der fernen Atlantis und strebt in seinem idealen Staate nach der Verwirklichung jenes Paradieses. Aber man würde ihn doch völlig misverstehen, wenn man in dieser durchaus poetischen Schilderung einer bessern Vorzeit und der mit ihrem Untergange verbundenen Weltkatastrophen eine geschichtlich-kosmogonische Hypothese über die Anfänge der Welt und Menschheit erblicken wollte, da eben Alles nur als ein Symbol zu fassen ist, in welchem sich der Gegensatz der Idee und Wirklichkeit spiegeln

soll. Dabei ist auch eine doppelte Andeutung nicht zu übersehen. Zunächst nämlich schreibt Platon den jetzigen, schlechtern Weltzustand nicht etwa, wie die hebräische Sage, der Schuld des von Gott abgefallenen Menschen, sondern einer kosmischen Nothwendigkeit zu; er erkennt also ausdrücklich den gegenwärtigen Zustand der sich selbst überlassenen und nach eigenen Gesetzen und Ordnungen regierenden Menschheit und das Aufhören der Naturstaaten als eine nothwendige geschichtliche Entwickelung an. Sodann aber gibt er auch an jener Stelle, wo er sagt, daß die Menschen der Urzeit, hätten sie ihre Muße und ihr einträchtiges Zusammenleben mit der Natur benutzt, das eigenthümliche Wesen aller Dinge philosophisch zu erforschen, unendlich viel glückseliger gewesen wären, als das jetzige Geschlecht, und dann hinzufügt, daß freilich Niemand davon Kunde geben könne, ob sie wirklich jenen Wissensdrang hatten, klar genug zu erkennen, daß er jenes bewußtlose Naturleben doch nicht für das höchste und beste, vielmehr das bewußte, freie Streben nach Erkenntniß für einen der Menschheit würdigern Zustand halte. So weit ist er davon entfernt, in sein poetisches Ideal geschichtliche Wahrheit zu legen.

Dieser ethische Kern der Dichtung ist nun von außen noch mit der Hülle einer seltsamen kosmologischen Sage umkleidet, die auf den ersten Anblick als ein ganz müßiger Schmuck erscheint, bei näherer Betrachtung aber sich als reich an bedeutenden, die Grundidee des Dialogs noch mehr hervorhebenden Zügen ergibt. Es liegt dabei der tiefsinnige Gedanke zu Grunde, daß zwischen den Zuständen des Menschengeschlechts und des großen Weltganzen eine nothwendige Übereinstimmung bestehe, sodaß, wie der Mensch in seinem wundervollen Organismus die Welt gleichsam in verjüngtem Maßstabe darstellt (Mikrokosmos), so auch die Welt im Wesentlichen den Gesetzen folge, nach denen die Bildung und Entwickelung der Menschheit vor sich gehe (Makrokosmos). In der reinsten Weise, als Harmonie der sittlichen und natürlichen Weltordnung, fanden wir jenen Gedanken bereits im Gorgias aufgefaßt. Hier erscheint derselbe mehr als eine dichterische Einkleidung der Sage von den zwei Weltaltern; denn die beiden entgegengesetzten Weltbewegungen sind nichts als ein Bild des göttlichen und ungöttlichen Lebens

der Menschheit. Doch treten aus dieser poetischen Umkleidung schon die Anfänge jener großartigen Naturphilosophie hervor, die wir im Timäos zu einem System werden ausgebildet sehen. Hierhin gehört zunächst die den Alten überhaupt geläufige und besonders von den Pythagoreern ausgesprochene Ansicht, daß das Weltall ein vernünftiges, beseeltes Ganze sei, ein Gedanke, den Platon noch mehr vergeistigt, indem er die Welt zwar ein Bild Gottes, nicht aber Gott selbst nennt, weil sie nicht mehr reiner Geist, sondern mit einem Körper behaftet sei; hierhin gehört ferner die Lehre von der Kreisbewegung des Alls, da die Welt, als körperlich, einerseits nicht, wie Gott, unwandelbar in sich selbst verharren könne, sondern sich bewegen, andererseits aber doch durch ihre Bewegung ein Bild des ewig sich selbst gleichen göttlichen Wesens darstellen, mithin in sich selbst zurückkreisen müsse; hierhin gehört vor allen Dingen die Ansicht von der doppelten Bewegung des Alls, die indessen hier ganz anders und mangelhafter aufgefaßt ist als im Timäos. Denn während dort die regelmäßige Bewegung des Fixsternhimmels neben und über der unregelmäßigen des Planetenhimmels besteht, sodaß jene das sich selbst Gleiche, diese das Verschiedene darstellt [38]), erscheinen hier beide Bewegungen als in der Zeit aufeinander folgend und alle Theile der Welt zugleich umfassend. In den Worten, daß die Welt weder immer von Gott bewegt werden, noch auch beständig sich selbst bewegen könne, liegt der Gedanke der Abhängigkeit der Welt von der Leitung eines über ihr stehenden Geistes; aber er bekommt sofort eine mythisch-poetische Färbung, indem das Sichselbstbewegen und das Bewegtwerden der Welt als nacheinander erfolgend und verschiedenen Perioden angehörig dargestellt wird, während doch beides immer in- und miteinander sein muß. Wenn nun sogar die sich selbst überlassene Bewegung der Welt ihrer eigenen Begierde, also einem gewissen ungöttlichen Freiheitsdrange zugeschrieben wird, so tritt darin die ethische Symbolisirung, der die Welt ein Bild des Menschen ist, klar genug hervor, sowie auch das Sichzurückziehen Gottes von der Welt, als er sie sich selbst überließ — ein auch im Timäos vorkommender Gedanke [39]) — von Meiners und Socher [40a]), von denen Jener den Platon deshalb derb zurechtweist, Dieser den Dialog

wegen dieſer und anderer misverſtandenen Stellen ſogar für unplatoniſch hält, nicht wörtlich verſtanden werden durfte. Die Bewegung des Weltalls von Oſten nach Weſten in der frühern, von Weſten nach Oſten in der jetzigen Weltperiode [40b]), der ewige, in Myriaden von Jahren ſich wiederholende Wechſel dieſer beiden Zeiträume, die mit dem Eintritte derſelben verbundenen Umwälzungen und Erſchütterungen, die Schilderung, wie die Gott zugewendete Weltbewegung durch eine allgemeine Verjüngung, die Gott abgewendete durch ein Altern und Dahinwelken alles Lebenden vorbereitet wird, endlich die Erdgeburten der goldenen Zeit im Gegenſatze zu den durch Zeugung vermittelten Geburten der jetzigen Periode, in denen ſich ebenfalls die auf ſich ſelbſt angewieſene Freiheit der gegenwärtigen Menſchheit darſtellt, ſind nichts als phantaſtiſche Ausſchmückungen jener Symbolik.

Dabei iſt indeſſen nicht zu verkennen, daß Platon die meiſten Züge zu ſeinem Bilde alten Sagen und Dichtungen ſeines Volkes, zum Theil auch den Vorſtellungen fremder Völker, namentlich der Ägypter, deren von dem griechiſchen ſo abweichendes Leben er eben näher kennen gelernt hatte, entlehnt und ſie nur, ganz nach Dichterweiſe, zu einem ſchön abgerundeten Ganzen verbunden und mit einem höhern Geiſte durchdrungen hat. In der Andeutung, daß die hier erwähnten Mythen vereinzelte, aus ihrem Zuſammenhange geriſſene und deshalb unverſtändlich gewordene Bruchſtücke größerer Sagenkreiſe über die Entwickelung der Welt ſeien, finden wir den erſten Anfang einer philoſophiſch-kritiſchen Auffaſſung der Mythologie, auch wenn wir die Anwendung, die Platon von dieſem Satze auf die wahrſcheinlich einem Volksliede entlehnte Sage von dem Rückgange der Sonne bei der Greuelthat des Atreus [41]) macht, verwerfen müſſen. Die Grundlage der Dichtung bilden die alten, in den Theogonien und Kosmogonien ausgeführten und erweiterten Sagen von den Kämpfen der alten und neuen Götter und der Verdrängung des Kronos und der Titanen durch Zeus und die Olympier, von erdgeborenen Menſchen der Urzeit, von der Seligkeit der goldenen und der Unſeligkeit der eiſernen Zeit, von rieſigen Himmelsſtürmern und furchtbaren Erdumwälzungen, von der abnehmenden Herrlichkeit

und Tüchtigkeit des Menschengeschlechts [42]). Die Vorstellung von einem doppelten, in regelmäßigen Perioden wechselnden Weltzustande hat Platon ohne Zweifel theils vom Empedokles [43]), theils von den Ägyptern, die in gewissen, nach Siriusperioden von je 1460 Jahren bestimmten Zeiträumen den Regierungen der Götter und Heroen endlich die der menschlichen Könige folgen ließen [44]); andererseits scheint die Lehre der spätern Stoiker und Platoniker von einer Wiederkehr der ganzen Weltgeschichte nach dem Ablauf einer großen Weltperiode (ἀνακύκλησις, ἀποκατάστασις πάντων) in unserer Dichtung ihre Wurzel zu haben [45]). Endlich erinnert auch Einzelnes an die ägyptische, von Empedokles und Pythagoras aufgenommene Lehre von der Seelenwanderung [46a]), die später im Phädon die Grundlage eines ethischen Mythos bildet. Vergleichen wir nun unsere Lehrdichtung mit der vom Todtengerichte, welche den Schluß des Gorgias bildet, so finden wir die Kunst Platon's insofern vorgeschritten, als er dort noch ziemlich genau sich an die Überlieferungen des Volksglaubens hält, während er hier die alten Sagen schon mit der größten Freiheit verändert und umdichtet. Dagegen ist eine genaue Beziehung des Mythos auf den im Protagoras nicht zu verkennen, mit dem er in Plan und Ausführung Manches gemein, dabei aber freilich eine ganz verschiedene, ja entgegengesetzte Tendenz hat. Das in demselben vorherrschende Gefühl einer tiefen Sehnsucht der Gott entfremdeten Seele nach einem reinern und höhern Leben grenzt etwas an die Ansicht schwärmerischer Theosophen alter und neuer Zeit, daß mit dem Eintritt der Sünde in die Welt auch die ganze Natur verderbt und mit schädlichen Kräften angefüllt worden sei; dennoch würden Anhänger dieser krankhaften Weltanschauung sich sehr mit Unrecht auf Platon's Vorgang berufen, der ja jenen Wechsel der Gottesnähe und Gottesferne nicht als einen willkürlich oder gar durch der Menschen Schuld herbeigeführten, sondern als eine innere, durch das Wesen der Welt bedingte Nothwendigkeit darstellt [46b]).

In den menschlichen Verhältnissen der damaligen Zeit erschien nun, da das Ideal nicht ganz rein wiederhergestellt werden konnte, die mit Freiheit zu erringende möglichste Annäherung des Staates an dasselbe als die höchste Aufgabe der

Staatskunst. Nachdem die poetische Vorstellung von Menschenhirten aufgegeben ist, weil sie doch zu sehr an Heerdenzucht erinnert, wird die Staatskunst als eine für Menschenwohl Sorge tragende Thätigkeit bestimmt. Aber auch dieser Ausdruck erscheint noch zu unbestimmt, da an diesem Geschäfte auch noch viele andere Künste Theil haben, die weder selbst Politik sind, noch irgendwie zu derselben gehören und daher von ihr scharf gesondert werden müssen. Als Beispiel einer solchen Sonderung wird nun die Wollweberei vorgenommen und durch eine Reihe von Doppeltheilungen zuerst von allen verwandten, auf Bekleidung oder Bedachung bezüglichen, sodann von den sie vorbereitenden oder mit ihr zusammenwirkenden Künsten geschieden, um daran zu zeigen, wie man durch ähnliche Sonderungen zum Begriff des wahren Herrschers gelange. Die ganze Vergleichung würde unnütz und störend sein, wenn sie nicht zugleich ein bedeutsames Symbol der Staatskunst wäre, wie es zum Schlusse deutlich hervortritt. Wichtig aber ist der Gedanke, daß alle Künste, gleich der Weberei, zwei Seiten haben, Sonderung und Verknüpfung, und daß eine dieser Thätigkeiten immer die andere bedingt und voraussetzt; sollte dabei Platon nicht auch an die eigentlich philosophische Kunst, die Dialektik, gedacht haben, auf welche er sogleich wieder zurückkommt? denn auch die Analysis und Synthesis, die beiden so oft von ihm hervorgehobenen Momente der dialektischen Kunst, sind Scheidung und Verknüpfung. Wenn nun die Erörterung nicht sogleich das Beispiel auf den Hauptgegenstand des Gesprächs anwendet, sondern sich in zwei Abschweifungen ergeht, bei denen eine Nebenabsicht Platon's, sowol seine dialektische, zuerst in dieser Weise im Sophisten angewendete Methode, als überhaupt die Gesprächsform gegen ungerechten Tadel zu rechtfertigen [47]), klar genug hervortritt, so hängen doch auch diese genau mit der Hauptaufgabe zusammen. So erscheint zunächst die Unterscheidung des absoluten und relativen Maßes in der Form zwar als eine Rechtfertigung der Weitschweifigkeit der bisherigen Erörterungen, indem gezeigt wird, daß Übermaß und Mangel, überhaupt Größe und Kleinheit, nicht blos durch einander, sondern auch durch einen höhern, über ihnen stehenden Begriff, nämlich durch den der Zweckmäßigkeit oder

des an und für sich Maßgebenden müssen bestimmt werden, woraus dann von selbst folgt, daß nur dann eine Rede wirklich zu lang sei, wenn sie mehr enthält, als ihr Zweck erfodert. In der That aber gehört jener Unterschied eines doppelten Maßes zu den wesentlichsten Bestimmungen der platonischen Ethik und Ästhetik, mithin auch Politik. Platon selbst spricht von diesem Gedanken in Ausdrücken, die sogleich erkennen lassen, für wie wichtig und bedeutend er ihn hält. Er sagt, daß, wer die Begriffe des Mehr und Minder, des Größern und Kleinern nur nacheinander, nicht nach einem an sich maßgebenden Begriffe, also nach einem absoluten Maße beurtheile, das Wesen aller Künste, mithin auch der Staatskunst aufhebe, und stellt diesen Nachweis der Nothwendigkeit eines, Übermaß und Mangel bestimmenden Maßes ganz auf eine Linie mit dem im Sophisten für die Relativität des Nichtseins geführten Beweise; ja, er nennt ihn ein noch schwierigeres Werk, als diesen. Wir haben hier einen der wenigen Fälle, wo sich Platon mit Angabe des Titels auf einen seiner frühern Dialoge bezieht. Gewiß gehört dieser Satz, den Platon noch nie vorher so klar aussprach, zu den fruchtbarsten und folgenreichsten, und wenn unser Gespräch auch nur diesen einen wirklich philosophischen Gedanken enthielte, so würde es schon eine nicht unbedeutende Stelle in der Entwickelungsgeschichte der platonischen Philosophie einnehmen. Diese Unterscheidung eines relativen und absoluten Maßes hängt genau mit dem schon mehrmals in den frühern Dialogen hervorgehobenen Unterschiede der Quantitäts- und Qualitätsbegriffe zusammen; denn für Größenbestimmungen gibt es nur ein relatives Maß, da bei jeder als Maß angenommenen, in Zahlen ausgedrückten Einheit, mag man sie so groß oder klein nehmen, wie man will, noch Größeres über und Kleineres unter ihr gedacht werden kann. Dagegen kann man an Eigenschaftsbegriffe nur einen absoluten Maßstab anlegen, der eben in der als rein und vollkommen gedachten Idee der betreffenden Eigenschaft liegt. Schon im Parmenides wurde ein Unterschied zwischen Eigenschafts- und bloßen Verhältnißbegriffen angedeutet, doch ohne einer tiefer eindringenden Erörterung unterworfen zu werden. Am meisten macht sich, wie Platon ausdrücklich hinzufügt, der Begriff des an und für sich

Maßgebenden in der Ethik geltend, indem das Gute eben das Maß, das Böse aber ein Hinausgehen über dieses Maß, oder ein Zurückbleiben hinter demselben sei. Dieser Satz wurde später die Grundlage der aristotelischen Tugendlehre, welche die Tugend ebenfalls als ein Mittleres zwischen gleich fehlerhaften Gegensätzen, oder vielmehr als Maß und Harmonie derselben bestimmt. Wer sich nun erinnert, daß Platon in seinen Vorträgen die unbestimmte Vielheit, welche die Pythagoreer der Einheit entgegensetzten, concreter als Übermaß oder Mangel bestimmte [48]), der wird nicht anstehen, jene hier zuerst aufgestellten Sätze zu den wesentlichsten Grundlagen der platonischen Philosophie zu rechnen, und unserm Philosophen beistimmen, wenn er sie fast noch über die Lehre von der Relativität des Nichtseins stellt, mit welcher sie übrigens in der engsten Verwandtschaft steht; denn wie keine Dialektik denkbar ist ohne die, nur bei der Annahme eines blos bedingten Nichtseins mögliche Verknüpfung verschiedener Begriffe und ohne den auf dieselbe Voraussetzung gegründeten Satz des Widerspruchs, so ist ohne den Begriff eines absoluten Maßes der Beurtheilung menschlicher Handlungen keine Ethik möglich. Das Wort Platon's, das Mehr und Minder müsse auf das Werden, das heißt die Darstellung des Maßes bezogen werden, findet im letzten Theil des Dialogs seine erklärende Anwendung auf die Politik, die dort als Harmonie entgegengesetzter, freier Thätigkeiten und Tugenden erscheint, sodaß wir, beide Erörterungen miteinander verknüpfend, sie als die Kunst, in der Gestaltung der gesellschaftlichen, der Welt des Werdens angehörigen Verhältnisse das richtige Maß herzustellen, bestimmen können. So haben wir hier die ersten Umrisse der tief eindringenden, für die platonische Lehre vom Guten und Schönen, also für seine Ethik und Ästhetik, so bedeutenden Auseinandersetzungen, die uns der Philebos bringen wird. Zugleich aber wirft hier Platon einen merkwürdigen Seitenblick auf die Pythagoreer, der allein schon hinreichen würde, Stallbaum's Ansicht, der den ganzen Dialog von pythagoreischen Einflüssen durchdrungen glaubt, sehr wesentlich zu beschränken. Er stellt nämlich im Gegensatze zu den Männern, welche eine und dieselbe Meßkunst auf alle Lebensgebiete anwenden zu dürfen glauben, sodaß auch das Sittliche

auf quantitative Bestimmungen zurückgebracht werde, die Ansicht auf, daß man zwei verschiedene Arten der Meßkunst unterscheiden müsse, von denen die eine sich auf Zahlen und Raumgrößen beziehe, also die Arithmetik und Geometrie umfasse, die andere dagegen Alles nach dem sittlichen Maße, dem Schicklichen und Geziemenden, kurz, nach einem zwischen Gegensätzen in der Mitte liegenden Punkte beurtheile. Daß hier nur die Pythagoreer, die ja ihre arithmetisch-geometrischen Formeln auch auf die Ethik übertrugen, gemeint sein können, liegt am Tage [49]). An diese Betrachtungen knüpft sich nun ganz ungesucht eine zweite Abschweifung in das Gebiet der höhern Philosophie, nämlich ein begeistertes Lob der wahren Dialektik. Denn darin eben fehlten ja jene Denker, die Alles auf Quantitätsbegriffe zurückzubringen suchten, daß sie weder richtig zu theilen, noch zu verknüpfen verstanden und daher bald das Verschiedenste zusammenwarfen, bald wieder Zusammengehöriges trennten. Aufs neue wird hier, wie im Sophisten, die Nothwendigkeit jener dialektischen Doppelthätigkeit, des Zusammenfassens alles Gleichartigen unter Gattungsbegriffe und der Eintheilung derselben nach Arten, hervorgehoben, zugleich aber dem Dialog in den bestimmtesten Ausdrücken seine Stelle unter den dialektischen angewiesen. Es wird nämlich die Umständlichkeit der sondernden und classificirenden Erörterungen, wie sie hier und im Sophisten vorkommen, durch ihren Zweck, der ja eben in allen Dingen das Maßgebende sei, gerechtfertigt; dieser Zweck aber sei kein anderer, als die richtige dialektische Methode zu veranschaulichen und ihre Nothwendigkeit darzuthun. Platon's hohe Ansicht von der Philosophie, im Gegensatze zu den Künsten, die sich in der Sphäre der Sinnenwelt bewegen, geht aus den schönen Worten hervor, daß das Schönste und Beste, nämlich das Unkörperliche, vor allen Dingen also auch das Ethische, nicht durch Bilder, sondern nur durch das Wort klar und rein dargestellt werden könne. Auch hier ist eine Beziehung auf die Symbolisirung des Geistigen durch Zahlen und Figuren, wie die Pythagoreer sie übten, kaum zu verkennen. Nur dürfen wir uns nicht etwa, durch den Schein getäuscht, durch Platon's Worte verleiten lassen, anzunehmen, er habe überhaupt mit diesem Dialog nichts weiter als ein

Probestück dialektischer Kunst beabsichtigt, sodaß der Inhalt nichts als ein gleichgültiger Stoff sei. Im Gegentheil will er gerade diesem Inhalte dadurch erst seinen Werth und seine Bedeutung geben, daß er ihn philosophisch auffaßt und ihn möglichst rein in Worten darzustellen sucht. Der hier zurückgewiesene Tadel der platonischen Methode scheint sich übrigens nicht blos auf die Dialektik, sondern auch auf die ganze Gesprächsform bezogen zu haben, der man es ja zu allen Zeiten nachgesagt hat, daß sie sich in einem ermüdenden Kreise drehe und mit großem Wortaufwande wenig erreiche. Die Wärme, mit welcher Platon solche Angriffe abweist und sein Selbstgefühl unverkennbar durchblicken läßt, würde allein schon hinreichen, Stallbaum's Meinung, daß es hier, wie im Sophisten, mehr auf eine Darstellung der eleatisch-megarischen, als der sokratisch-platonischen Dialektik abgesehen sei, als unhaltbar zu erweisen.

Indem nun im vierten Theile die vorher abgebrochene Sonderung der Staatskunst von andern, auf leibliche und geistige Pflege der Menschen berechneten Künsten fortgesetzt wird, ergeben sich, wie ungesucht, im Laufe der Unterredung die Grundzüge eines vernünftigen, gesellschaftlichen und staatlichen Organismus, als dessen Spitze zuletzt das Ideal eines Herrschers erscheint, dessen Person die Idee der Staatskunst so rein, als es unter Menschen möglich ist, zur Erscheinung bringt.

Die Untersuchung beginnt mit einer Eintheilung der sämmtlichen Handwerke, mit Inbegriff jener schönen Künste, die eine handwerksmäßige Seite an sich haben, in sieben Gruppen oder, wenn der Ausdruck erlaubt ist, Zünfte. Diese Organisirung des Arbeiterstandes im weitesten Sinne des Wortes ist schon deshalb von Wichtigkeit, weil sie uns eine wesentliche Lücke in den Büchern vom Staate ergänzt, wo der letzte, Handel und Gewerbe treibende Stand gar nicht in seinen verschiedenen Zweigen und Beschäftigungen dargestellt wird; sie ist aber selbst für unsere Zeit, wo mit dem Wiederaufleben der Innungen auch der Ruf nach Bildung von Gesammtinnungen vielfach gehört wird, zu denen die verwandten Gewerke sich zusammenschließen sollen, als erster theoretischer Versuch einer vernünftigen Gliederung des Nährstandes nicht ohne Interesse. Daß

Platon in der Bekanntschaft mit der ägyptischen Kastensonderung, so sehr diese auch von seinen Ideen abweicht, eine Anregung zu solchen Gedanken fand, ist wol kaum zu bezweifeln.

Eine zweite Menschenclasse, deren hier gedacht wird, ist der Stand der freien Dienstbaren, die entweder freiwillig den Einzelnen, oder von Amtswegen dem Staate dienen. Indem Platon das ganze Geschlecht der Handeltreibenden und Schreiber zu den Dienern rechnet, und auch die verschiedenen Classen der Priester und Wahrsager dieser Gruppe zuzählt und nachweist, daß sie alle an der Staatskunst und Herrschergewalt keinen Theil haben dürfen, kann er es nicht unterlassen, ironische Seitenblicke auf hochmüthige Handelsherren [50]), übermüthige Beamten und herrschsüchtige Priester [51]) zu werfen, die alle, obgleich sie nur Diener sind, sich oft gern königliche Ehren beilegen möchten.

Eine dritte Reihe ist die der falschen Staatskünstler oder der Sophisten, die den Staat nach verkehrten, der Idee widersprechenden Grundsätzen einrichten und verwalten. Nichts Stärkeres kann gegen Menschen dieser Art, wie sie noch heutzutage in großer Zahl vorhanden sind, gesagt werden, als wenn Platon sie bald mit reißenden Löwen, bald, wegen ihres mannichfaltig gemischten, vielgestaltigen Wesens, mit Kentauren und Satyrn vergleicht. Das hier entworfene Bild der unechten Staatskünstelei mußte vorhergehen, um die vernünftige Staatswissenschaft desto glänzender hervorzuheben. Schon die von Platon gewiß nicht zuerst gemachte, in seinen spätern politischen Dialogen [52]) aber etwas modificirte Eintheilung der Staatsformen in je drei Paare wird keineswegs von ihm gebilligt, sondern ausdrücklich als ein Ergebniß einer grundsatzlosen, nur an der Erscheinung haftenden Politik bezeichnet. Denn das Theilungsprincip, wonach Alleinherrschaft, Wenigerherrschaft, Volksherrschaft als die drei Grundformen unterschieden werden, gehört ja der im dritten Abschnitte für dieses Gebiet gänzlich abgewiesenen **Kategorie** der Quantität an, indem der Umstand, daß Einer, **Viele oder Wenige** herrschen, gar nicht das Wesen der Sache trifft und keinen absoluten, sondern nur einen relativen, blos von der Zahl hergenommenen Maßstab bildet. Aber auch die weitere Theilung, wobei entweder der Reichthum oder die Gesetz-

lichkeit und Ungesetzlichkeit oder auch der Zwang und der freiwillige Gehorsam als mitwirkende Momente in Betrachtung kommen, sodaß dem Königthum die Tyrannis, der Weniger-herrschaft die eigentliche Aristokratie oder Adelsherrschaft, der Volksherrschaft die Pöbelherrschaft [53]) entgegenstehen, ist, wie Platon meint, nicht von dem Wesen der Sache, sondern von mehr oder weniger gleichgültigen Nebenumständen hergenommen. Er selbst erkennt kein anderes Princip an als die richtige Erkenntniß oder die wahre Staatsweisheit, die eben wieder durch das früher aufgestellte Ideal der Staatskunst, durch die göttliche Weltregierung, bestimmt wird. So war also schon Platon über den ganz äußerlichen Unterschied der Monarchie, Aristokratie und Demokratie, der noch heutzutage von der Masse der Oberflächlichen als der einzig mögliche festgehalten wird und so traurige Spaltungen hervorruft, völlig hinaus und hatte erkannt, daß man die Staaten vernünftigerweise nur nach der größern oder geringern Weisheit ihrer Einrichtungen oder nach dem Maße ihrer Annäherung an das Ideal beurtheilen und eintheilen dürfe. Freilich muß er nach diesem Maßstabe sowol über die Demokratie als auch über die meisten Aristokratien den Stab brechen, da nie die Massen und überhaupt immer nur sehr Wenige im Besitz der wahren Herrscherweisheit sein werden. Ganz von selbst läuft er so, von den nothwendigen Consequenzen seiner idealen Ansicht fortgerissen, in den Hafen der Monarchie, oder doch einer derselben so nahe als möglich kommenden Regierungsweise ein. Hierbei scheint er nun allerdings etwas zu weit zu gehen und gradezu auf ein absolutes, ja despotisches Königthum loszusteuern, wenn er den vernünftigen Herrscher nicht nur weit über das Gesetz erhebt und ihn von aller gesetzlichen Schranke freimachen, sondern sogar ihm gestatten will, seinen auf das Gute gerichteten Willen mit Zwang und Gewalt durchzusetzen und, wenn es Noth thut, eigenmächtig über Leben und Freiheit der Beherrschten zu verfügen.

So bedenklich aber dies Alles klingt, so hat doch Platon selbst dafür gesorgt, daß man seine Worte nicht auf den gewöhnlichen, geistlosen, auf Willkür und Selbstsucht gegründeten Despotismus beziehen kann. Er spricht vielleicht allzu rasch den Völkern in Masse die Bildungsfähigkeit zu höherer Einsicht ab,

weil er die gesunkenen Zustände seiner Vaterstadt im Auge hat und zugleich das bittere Gefühl über die von der demokratischen Partei verhängte Hinrichtung des Sokrates, das auch hier sich Luft macht [54]), unauslöschlich im Herzen trägt. Aber oft genug hebt er hervor, daß er bei seiner Alleinherrschaft des Weisen nur ein Ideal aufstelle, wie es unter Menschen nicht leicht vorkomme. Für diesen Fall erklärt er allerdings das Gesetz für etwas dem vernünftigen, lebendigen Willen des Herrschers Untergeordnetes; und wer wollte leugnen, daß er in Vielem Recht hat? Er vergleicht den starren, tödtenden Buchstaben des Gesetzes, sobald er auf Allgemeingültigkeit Anspruch macht, mit einem hartnäckigen, ungelehrigen Menschen, der Niemanden etwas gegen die ein für allemal festgestellte Ordnung thun läßt, auch wenn das Neue das Bessere wäre; er findet es widersinnig, die stets wechselnden Zustände des staatlichen Lebens nach einem absoluten, für alle Zeiten und Verhältnisse geltenden Maßstabe zu regeln; das Gesetz ist ihm, weil es Alles gleich macht und alle Individualität vernichtet, geistiger Tod und nur der freie, sittliche Wille wahres Leben. Er meint daher, daß das Gesetz, sobald es der Vernunft zuwider sei, von dem wahren Herrscher nicht geachtet werden und daß er seine, auf die Herrschaft des Rechten und Guten und die Besserung des Volks gerichteten Pläne, auch gegen das Gesetz, durchsetzen dürfe. Merkwürdig, wie hier die Gegensätze sich berühren; denn eine ganz ähnliche Abneigung sprachen auch die sophistischen Anhänger eines sogenannten natürlichen und individuellen Rechtes, wie jener Kallikles im Gorgias, gegen den Zwang des positiven Gesetzes aus, nur mit dem Unterschiede, daß sie in demselben blos eine Fessel ihrer zügellosen Sinnlichkeit, Platon dagegen der Allgemeinheit des vernünftigen Willens erkannte. Denn immer redet er doch nur von dem positiven, geschriebenen Gesetze, und wenn er den Willen des Herrschers nicht an das Gesetz binden will, so sieht er eben in jenem das personificirte göttliche oder Sittengesetz. Wir wissen ja, wie man zu allen Zeiten mit ungleichem Erfolge sich bemüht hat, den Gegensatz der positiven, für andere Zeiten und Verhältnisse bestimmten Gesetze und der fortgeschrittenen Bildungszustände auszugleichen, und wie diese Ausgleichung zuletzt doch immer dem energischen

Willen eines einzelnen genialen Herrschers oder Reformators, der gleichsam das lebendige Gesetz seiner Zeit wurde, am besten gelungen ist. Wie aber überhaupt große Geister die unbestimmten, durch geschichtliche Verhältnisse hervorgerufenen Triebe, die dunkel in den Massen leben, zuerst in klaren Worten aussprechen, so hat auch bei Platon das Gefühl, daß die republikanische Freiheit der Griechen sich überlebt habe, jene hier so stark hervortretende Vorliebe für die Monarchie hervorgerufen, die er mit seinen Zeitgenossen Isokrates und Aristoteles theilt [55]). In den Büchern vom Staate freilich hat dieses Ideal einer vernünftigen Alleinherrschaft, das Platon wenigstens annäherungsweise als durch einen Friedrich den Großen oder Joseph II. verwirklicht anerkennen würde, dem Ideal einer naturwüchsigen, durch körperliche und geistige Tüchtigkeit gleich ausgezeichneten Aristokratie Platz gemacht.

Wie nun aber der ideale Vernunftstaat, den jene Bücher aufstellen, später in den Gesetzen mit der Wirklichkeit so viel als möglich in Einklang gebracht wird, so folgt auch schon hier der Schilderung des dem göttlichen Vorbilde am nächsten kommenden und eben deshalb über Menschensatzung erhabenen Staatsmannes ein anderes Bild, das zu jenem sich verhält wie das Abbild zum Urbilde, oder wie die Erscheinung zu der Idee. Es ist das Bild eines auf Gesetz und Verfassung gegründeten Staates, der überall, wo die Grundbedingung des besten Staates, ein gotterleuchteter, eben so vernünftiger als willensstarker Herrscher fehlt [56]), als die beste, der Idee zwar nicht entsprechende, sie aber doch in einer nicht ganz ungetreuen Nachbildung darstellende Staatsform anzusehen ist. Den Gesetzesstaat sieht also Platon, auch wenn es hier und da den Anschein haben sollte, keineswegs als das Werk der Sophisten und falschen Staatskünstler an; aber er findet doch in ihm nur eine untergeordnete, nicht die höchste Staatsweisheit verwirklicht und nimmt ihn gewissermaßen für ein, wie die menschlichen Verhältnisse nun einmal sind, nothwendiges Übel. Denn nichts ist ihm verhaßter, als eine Willkürherrschaft, die, weit entfernt, die ewigen Gesetze der Vernunft zur Geltung zu bringen, nicht einmal die positiven zu achten vermag, sondern Alles ihrer zügellosen Laune und ihren unsittlichen Zwecken unterordnet.

Nur von solchen Staaten, in denen kaum noch eine Spur der ursprünglichen Idee sichtbar ist, redet er, wenn er ihre Beherrscher Sophisten und Gaukler, Aufrührer und Aufsteller eitler Wahngebilde nennt. So ergibt sich nun eine dreifache Ordnung von Staaten, indem dem Vernunftstaate einerseits der Gesetzesstaat, andererseits, als die schlimmste Ausartung, der Willkürstaat entgegensteht. Nur auf die beiden letztern werden dann auch die von der Zahl hergenommenen Kategorien angewendet, über welche der reine Vernunftstaat erhaben ist; aber der Maßstab bleibt auch dort der größere oder geringere Abstand von der Idee, sodaß sich eine doppelte Anordnung der Staatsformen nach ihrem Werthe herausstellt. In dem Gesetzesstaate nämlich entspricht den Foderungen der Vernunft ein an Gesetz und geschriebene Ordnungen gebundenes, also verfassungsmäßiges Königthum noch am besten; weniger die gesetzliche Aristokratie und Demokratie, da in beiden die Gesetze weniger streng gehandhabt werden. Wir müssen in der That den Scharfblick Platon's bewundern, mit welchem er hier nicht nur den, dem Alterthum wenig geläufigen Gedanken einer constitutionellen Monarchie mit ziemlich klaren Worten ausspricht, sondern auch dieser Staatsform ihren rechten Platz anzuweisen weiß. In dem Willkürstaate entartet die Monarchie zur Tyrannis, die Aristokratie zur Oligarchie, die Demokratie zur gesetzlosen Mehrheitsherrschaft; darum ist hier die Ordnung gerade die umgekehrte. Denn wo einmal das Gesetz keine Macht mehr hat, wird die Volksherrschaft immer noch des Unheils am wenigsten anrichten, weil sich in ihr die Gewalt unter Viele vertheilt und auf kurze Zeitfristen beschränkt bleibt; der verwerflichste und verderblichste Willkürstaat aber ist die gesetzlose Alleinherrschaft, die Tyrannis. Hiernach würde die Rangordnung der sechs, mehr oder weniger dem Ideal entfremdeten Staaten folgende sein: gesetzliche Monarchie, Aristokratie, gesetzliche Volksherrschaft, gesetzlose Volksherrschaft, Oligarchie, Tyrannis oder Despotismus [57]). Für alle diese Staatsformen stellte er vorher die gegenwärtige Weltperiode unter Zeus, sowie für den Vernunftstaat die goldene Urzeit unter Kronos, die noch der Gesetze entbehrte, als Symbole auf. Die Wichtigkeit der Gesetze für die Staaten der Wirklichkeit erkennt also Platon in ihrem ganzen

Umfange an, indem er das Gesetz, insofern es das Ergebniß der Berathung der Weisesten sei, eine Nachahmung der wahren, auf Vernunfterkenntniß gegründeten Staatswissenschaft nennt. Freilich tritt auch hier wieder die dem Platon eigenthümliche, allzu weit getriebene Sonderung des Ideals von der Erscheinung hervor, die sein großer Nachfolger Aristoteles, wie überall, so auch auf dem Gebiete der Politik glücklich vermeidet, wo er die Unterschiede der Staatsformen zuerst nach ihrer geschichtlichen Entstehung betrachtet und hiernach ihren relativen Werth beurtheilt, ehe er sie nach dem Maßstabe der absoluten Vernünftigkeit abmißt.

Nachdem nun sowol die den Foderungen des praktischen Lebens angepaßte, als auch die unsittliche, sophistische Staatskunst von der höhern, philosophischen Staatsweisheit unterschieden ist, werden noch drei Bestimmungen von dem Begriffe des Staatsmannes abgesondert, die man gewöhnlich als wesentliche und unerläßliche Eigenschaften desselben ansieht. Es sind dies die Thätigkeiten des Redners, Richters und Feldherrn, drei Ämter, die dem Herrscher nicht unmittelbar und nicht als solchem zukommen, sondern ihm dienstbar und untergeordnet sind, da nur ihm die höchste Entscheidung zustehen kann, von wem, wann und unter welchen Bedingungen und Verhältnissen diese Ämter geübt werden sollen. Wenn nun hier die Staatskunst als die Königin aller Künste erscheint, die jeder, irgendwie im Staate vorkommenden Lebensthätigkeit erst ihre rechte Stelle anzuweisen und die Art und die Grenzen ihrer Wirksamkeit zu bestimmen hat, so stimmt dies durchaus sowol mit der Grundidee im Gorgias, als mit dem schon im Euthydemos aufgestellten Satze überein, daß die richtige Erkenntniß des höchsten Gutes allen Gütern und allen Tugenden erst ihren wahren Werth verleihe; denn eben diese Erkenntniß des höchsten Gutes wird ganz besonders bei dem Staatsmanne, wie er sein soll, vorausgesetzt. Wenden wir nun diesen Gedanken auf das praktische Leben an, so finden wir, daß Platon auch in dieser Beziehung mehr an einen künstlich zu gestaltenden, verfassungsmäßigen Staat dachte, als an das patriarchalische Königthum der Urzeit; denn in diesem war der König eben kraft seines Amtes auch Oberrichter und Oberfeldherr, auch wol Ober-

prieſter, wogegen in dem Verfaſſungsſtaate das Staatsoberhaupt zwar die Richter einſetzt und der Herr des Kriegsheeres iſt, ſelbſt aber ſo wenig zu Gerichte ſitzt als, in der Regel wenigſtens, ſich an die Spitze ſeiner Heere ſtellt. Zugleich haben wir hier einen neuen Beweis dafür, daß Platon nicht die Redekunſt an ſich verwirft, der er vielmehr an unſerer Stelle einen ſehr hohen Rang, neben dem Richter- und Feldherrnamte, anweiſt, ſondern, wie im Gorgias, ſo verurtheilt er auch hier nur die falſche, trügeriſche Rhetorik, wie die Sophiſten ſie zu lehren und zu üben pflegten [58]).

So iſt nun der Begriff der wahren Staatskunſt durch ihre Scheidung von allem Fremdartigen und Widerſprechenden, alſo negativ, zur Genüge entwickelt; ſeinen poſitiven Gehalt ſtellt der fünfte Abſchnitt dar, der, indem er die ganze Unterſuchung zum Abſchluſſe bringt und jenen Begriff auf das Princip der platoniſchen Ethik, den Tugendbegriff, zurückführt, zugleich die erſten Andeutungen jener großartigen, oft ſeltſamen Gedanken über die innere Organiſation der Staaten enthält, die wir in den Büchern vom Staate und den Geſetzen ausgeführt ſehen. Das Ideal, das der Mythos unter dem Bilde eines ſeligen und harmoniſchen Naturlebens darſtellt, erſcheint hier als ein, durch gemeinſame Bemühung der Beſten und Weiſeſten im Staate zu erringendes Ziel, als Wiederherſtellung der urſprünglichen Idee der Menſchheit; zugleich knüpft dieſer Abſchnitt auch an das von der Weberei hergenommene Beiſpiel an, das hier ſinnreich auf die Staatskunſt angewendet wird. Denn grade wie aus der Verflechtung des aus ſtärkern Fäden beſtehenden Aufzugs mit den feinern des Einſchlags ein feſtes, tüchtiges Gewebe hervorgeht, ſo ſoll im Staate eine Harmonie entgegengeſetzter Kräfte, Charaktere und Tugenden zur Erſcheinung kommen, damit er nicht, immer nur in gleicher Richtung ſich bewegend, entweder gewaltſam zertrümmert werde oder allmälig verſumpfe und verdumpfe. Darum ſoll in ihm ein kräftigeres, raſcheres, kühneres, heftigeres Element mit einem ſanftern, mildern, ruhigern, zartern zur ſchönen Einheit verſchmelzen [59]). Der allgemeine, ethiſche Ausdruck für dieſen Gegenſatz iſt der Unterſchied der Tapferkeit von der Beſonnenheit, der aber, weil eben beides Tugenden ſind, kein Gegenſatz ſein, ſon-

dern in dem beiden gemeinsamen Begriffe der Tugend aufgehoben werden soll. Hierbei kommt nun der früher keineswegs absichtslos hingeworfene Unterschied zwischen Art und Theil zur Anwendung; denn ausdrücklich werden hier jene beiden Tugenden zugleich als Theile und Arten des Tugendbegriffs bezeichnet [60]). Darin liegt, daß beide, weil sie an demselben Gattungsbegriffe Theil haben und deshalb gleiches Wesens sind, nicht in einem absoluten, sondern nur in einem relativen Gegensatze zueinander stehen können, wie überhaupt Arten derselben Gattung sich nie diametral entgegenstehen. Wäre dagegen die Tugend in gleicher Weise theilbar, wie irgend eine arithmetische oder geometrische Größe, so würden ihre einzelnen Theile ganz auseinanderfallen und der eine mit dem andern gar nichts gemein haben. Socher findet zwar selbst in dieser relativen Entgegensetzung der Tapferkeit und Besonnenheit einen Widerspruch mit dem Gorgias und Protagoras, weil dort der Begriff der Tugend als einig und ungetheilt, hier dagegen als getheilt und aus Gegensätzen bestehend aufgefaßt sei; aber in der That ist doch dieser Widerspruch gar nicht vorhanden. Denn einerseits werden auch im Protagoras, wie im Charmides und Laches, jene beiden Tugenden doch als verschiedene Seiten und Formen der Einen, untheilbaren Tugend dargestellt, und anders ist es auch hier nicht gemeint, wenn sie Theile der Tugend genannt werden; andererseits ist zu bedenken, daß es dort vorzugsweise auf den Nachweis der Einheit und Untheilbarkeit des Begriffs der Tugend ankommt, hier dagegen mehr von der Sphäre der äußern Erscheinung und des wirklichen Lebens die Rede ist, wo, wie wol Niemand leugnen wird, wegen der verschiedenen Eigenthümlichkeit der Einzelnen mehr die Verschiedenheit der Tugenden, als ihre Einheit, hervortritt. Namentlich ist dies der Fall bei den sogenannten natürlichen oder Temperamentstugenden, die unter der ἀρετή ebensowol begriffen werden, als die auf der Erkenntniß des Guten beruhenden. Diese in der Wirklichkeit gestörte Harmonie soll nun eben der Staat wiederherstellen, die natürliche Tugend zur bewußten, ethischen erheben und die schroffe Einseitigkeit der Gegensätze dadurch ausgleichen, daß beide Enden desselben nicht nur in den allgemeinen Gesetzen und Einrichtungen, sondern auch in jedem ein-

zelnen Bürger harmonisch verknüpft werden und einander bald mildernd bald kräftigend ergänzen. Eher könnte es befremden, daß hier, statt der vier sonst aufgestellten Haupttugenden, die auch in den Büchern vom Staate wiedererscheinen, nur zwei aufgeführt werden, wozu noch kommt, daß der Besonnenheit oder Mäßigung hier eine viel bedeutendere Stelle angewiesen wird, als dort [61]). Aber die Tugenden der Weisheit und Gerechtigkeit bedurften hier keiner Erwähnung, weil sie weder untereinander noch mit den beiden andern im Gegensatze stehen; vielmehr wird die Weisheit hier stillschweigend als die den Staat beherrschende, die Gerechtigkeit als die ihn zusammenhaltende Tugend vorausgesetzt, sodaß eben beide das Geschäft haben, die Harmonie der Tapferkeit und Besonnenheit hervorzubringen.

Wie nun aber diese Harmonie zu verwirklichen sei, darüber stellt Platon hier nur wenige Grundsätze auf. Er verlangt zuvörderst Ausscheidung aller schlechten Elemente, da nur unter Guten ein staatlicher Verband bestehen könne, möge dieselbe nun in Hinrichtung oder Verbannung der Frevler, oder in Ausstoßung der Unedlen und Gemeinen aus dem Stande der Freien bestehen; aus den unter sich verschiedenen Guten aber will er dann Eine Kraft und Idee, wie er sich ausdrückt, also ein Bild der harmonischen, vollkommenen Tugend darstellen. Da nun das Leben eine geistige und sinnliche Seite hat, so muß im Staate die Harmonie derselben zur Erscheinung kommen, was in dem einen Falle durch eine, den Geist zur wahren Tugend erhebende Erziehung der Jugend und des Volks, im andern durch Abschließung richtiger Ehen und durch darauf abzweckende Gesetze zu erreichen ist. So wird einerseits um die verschieden gearteten Naturen desselben Staates sich das göttliche Band einer durch die Erziehung allgemein verbreiteten, fest gewurzelten richtigen Meinung über das Gute und Gerechte schlingen, sodaß die Muthigen mild und gerecht, die Ruhigen tapfer und entschlossen, Alle aber vernünftig werden und das schöne Bild eines durch Freundschaft zusammengehaltenen, kräftig wirkenden, sich selbst genügenden [62]) Gemeinwesens, ein Abbild der großen Weltharmonie, zur Wirklichkeit kommt; auf diesen Zweck müssen auch alle vom Staate verliehenen Ehren-

rechte und sonstigen Auszeichnungen berechnet sein. Andererseits aber muß schon bei den Ehen für eine Vereinigung ungleichartiger Naturen gesorgt werden, damit nicht durch beständige Verbindung gleichartiger Ehegatten in den einzelnen Familien ein die Staatsharmonie störendes Übergewicht, bald des Alles wagenden Übermuthes, bald der nachgiebigen Schlaffheit entstehe; dies ist das menschliche oder natürliche, den Staat erhaltende Band. Gewiß ein physiologisch und psychologisch richtiger Gedanke, bei dem uns nur Das wunderlich vorkommt, daß Platon auch auf diesem rein persönlichen Gebiete den Staat durch solche gesetzliche Einrichtungen regelnd eingreifen lassen will, wie er deren in dem vierten Buche der Gesetze und im fünften des Staates mehre aufstellt. Wenn wir bedenken, daß heutiges Tages ein solcher Einfall, selbst in einem despotisch regierten Staate, höchstens einem mitleidigen Lächeln begegnen würde, so können wir daraus die ganze Kluft abmessen, die uns von dem Alterthume trennt. Endlich müssen beide Grundtugenden auch in der Person des Herrschers miteinander so verbunden sein, daß sie einander das Gleichgewicht halten, sei es nun, daß Einer, der dann der wahre Herrscher ist, sie auf das vollkommenste in sich vereinige, oder daß Mehre, die einander ergänzen, an die Spitze des Staates gestellt werden.

Bei diesen Grundzügen eines harmonischen Staatslebens ist nun aber auch die Andeutung nicht außer Acht zu lassen, daß der Staat nie die reine Vernünftigkeit darstellen, also seinem göttlichen Ideal nie ganz entsprechen könne. Denn ausdrücklich heißt es, daß jene Ausgleichung der beiden Tugenden nur, soweit es im Staate überhaupt möglich sei, durch die erwähnten Mittel bewirkt werde, und von dem Volke wird nicht etwa ein Wissen, sondern nur eine feste, richtige Meinung über das Gute verlangt. So gehört also, nach Platon's Ansicht, die Staatskunst, sobald man auf ihren Gegenstand sieht, nicht zur Sphäre der reinen Vernunfterkenntniß, sondern der richtigen Meinung, weshalb ja auch im Menon anerkannt wurde, daß Genialität und natürlicher Takt bei den Staatsmännern das Wissen einigermaßen ersetzen können; deshalb bleibt aber doch die Foderung unerläßlich, daß der wahre Staatsmann selbst zu den Wissenden gehöre, eine Foderung, welche hier,

wie ſpäter im Staate, mit größerer Strenge, als dort im Menon, feſtgehalten wird. Mit dem Sophiſten aber hat unſer Dialog, wie in vielen andern Dingen, ſo auch darin die größte Ähnlichkeit, daß, wie dort der vollendete Philoſoph noch nicht klar an das Licht heraustritt, ſondern wie in einem heiligen Dunkel bleibt, ſo auch hier der vollkommene Staatsmann nicht vollſtändig nach allen Seiten dargeſtellt, ſondern nur eine leichte Skizze von ihm entworfen wird.

Wie wenig wir Stallbaum beiſtimmen können, wenn er zwiſchen unſerm Dialog und dem Sophiſten kein inneres Band, ſondern nur eine äußerliche, faſt zufällige Verknüpfung annimmt, bedarf nach dieſen Auseinanderſetzungen keiner weitern Bemerkung. Vielmehr glauben wir dargethan zu haben, daß beide Geſpräche ſo ſehr Hand in Hand miteinander gehen und in Form und Inhalt einander ſo ähnlich ſind, wie es nur immer zwei derſelben Zeit und demſelben Gedankenkreiſe angehörige Werke deſſelben Schriftſtellers, die noch dazu Theile eines dreigetheilten Ganzen bilden, ſein können. Die Vermittelung der beiden Seiten der Philoſophie, die in beiden dargeſtellt werden, der dialektiſchen und ethiſch-politiſchen, durch den beide zur Einheit zuſammenfaſſenden Schlußdialog, iſt Platon's Leſern leider verſagt geblieben, ſodaß wir über die Art, wie er dieſe Zuſammenfaſſung würde bewirkt haben, nur Vermuthungen aufſtellen konnten. Daß aber der Parmenides in keiner Weiſe dieſer Schlußdialog ſein kann, darüber wird bei Denen, welchen unſere Anſicht über denſelben nicht als völlig verfehlt erſcheint, wol kaum ein Zweifel ſein. Aber auch Schleiermacher thut unſerm Staatsmann Unrecht, wenn er ſein Ergebniß als ein dürftiges, blos auf die bürgerlichen Verhältniſſe der damaligen Zeit berechnetes bezeichnet. Iſt denn das ein dürftiges Ergebniß, wenn Platon hier zum erſten Male, im Gegenſatze theils zu unſittlichen Theorien, theils zu untergeordneten Standpunkten, die den Staat blos als ein Mittel zu einem behaglichern, geſichertern Leben erſcheinen ließen, mit der größten Conſequenz den ſchon früher von ihm verfochtenen Satz durchführt und von verſchiedenen Seiten beleuchtet, daß das höchſte Princip des Staates die Tugend und die von ihr unzertrennliche vernünftige Erkenntniß des Guten und Göttlichen ſei? Das

müßte wahrlich ein geistreicher Zeitgenosse unsers Philosophen, ein wahrhaft großer Unbekannter gewesen sein, dem Socher, der auch hier, wie bei dem Sophisten und Parmenides, mit gleich subjectiver Willkür Platon's Geist und Stil nicht anerkennen will, die Abfassung des Dialogs zuschreiben möchte! Wie bedeutend übrigens derselbe in der Reihe der ethischen Schriften Platon's dasteht, dafür spricht schon Das, daß derselbe einerseits wichtige, in den frühern Dialogen nur angedeutete ethische Wahrheiten weiter führt und zum Theil vollendet, andererseits die gleichsam embryonischen Anfänge der spätern politischen Gespräche in sich faßt. Wie er sich ergänzend und abschließend zum Euthydemos und Gorgias verhält, haben wir mehrmals im Laufe unserer Erörterungen angedeutet; auf den Laches, Charmides und Protagoras weist die Darstellung der Tapferkeit und Besonnenheit und die Foderung zurück, die Einheit des Tugendbegriffes nicht blos in der Theorie festzuhalten, sondern auch in der harmonischen Gestaltung des öffentlichen Lebens darzustellen; an den Protagoras erinnert außerdem noch der Mythos von den beiden Weltaltern; auch an den Menon finden wir in der Ansicht, daß in der Staatskunst die richtige Meinung nicht ausgeschlossen werden könne, manche Anklänge; die hier vorausgesetzten Sätze, daß nur unter Guten ein festes Band bestehen könne und daß Freundschaft mehr als alles Andere den Staat zusammenhalte, kamen zuerst im Lysis zur Sprache; die Verachtung der gesetzlosen Demokratie und die Aufstellung hoher, kaum erreichbarer Ideale für den Staat, wie für den Einzelnen, fanden wir ebenso im Gorgias und Theätetos, nur daß die in dem letztern Gespräche vorherrschende Abneigung gegen das öffentliche Leben hier dem bei Platon immer wieder auflebenden Drange nach einer vernünftigern Gestaltung der Staaten Platz gemacht hat; endlich haben auch die ahnungsvollen Andeutungen des ersten Alkibiades, über die gleichmäßige Anwendung des Tugendbegriffes auf die Einzelnen, wie auf den Staat, hier einen viel klarern Ausdruck gefunden. Ferner erheben auch die meisten spätern Dialoge einzelne hier angedeutete Wahrheiten zu größerer Klarheit. Im Philebos ist der hier zuerst entschieden hervortretende Begriff des sittlichen Maßes

die Grundlage einer ganz neuen Auffassung der Lehre vom Guten und Schönen geworden; derselbe Dialog erweitert und erhöht, gleich dem Phädros, die hier und im Sophisten ausgesprochenen Ansichten über das Wesen und den Werth der Dialektik; die mythische Vorstellung von einem seligen Urzustande der Menschheit wird im Phädros, die hier nur kurz berührte Seelenwanderung im Phädon viel idealer dargestellt; endlich erscheinen die meisten, hier ganz mythisch eingekleideten, naturphilosophischen Anschauungen in größerm Zusammenhange und reinerer Fassung im Timäos wieder, wie zum Theil schon im Obigen angedeutet wurde, zum Theil bei der Betrachtung des erwähnten Dialogs des Weitern gezeigt werden wird. Daß die beiden großen politischen Gespräche, der Staat und die Gesetze, in der hier gegebenen Darstellung der beiden, hier nebeneinander stehenden Hauptformen der Staatskunst, der idealen und der auf das wirkliche Leben berechneten, ihre Wurzel haben, und daß Platon keinen der hier hingeworfenen Gedanken ganz aufgegeben, wohl aber einige derselben weiter ausgebildet und zum Theil modificirt hat, sodaß zwischen diesen Gesprächen wol einzelne Abweichungen, nirgends aber principielle Widersprüche vorkommen, kann ebenfalls im Einzelnen erst später nachgewiesen werden. Merkwürdig ist aber das hier schärfer als in den meisten andern Dialogen hervortretende, schon vorher bemerkte Bestreben Platon's, sowol seine Dialektik, als auch seine ganze bisherige Darstellungsweise gegen eine vielleicht übelwollende, oder doch oberflächliche Kritik zu rechtfertigen, sowie es auch sonst an Seitenblicken auf Vertreter abweichender Meinungen nicht fehlt [62]). In der Art, wie Beides geschieht, ist ein stark hervortretendes, andere Anschauungsweisen entschieden ablehnendes Selbstgefühl unverkennbar. Doch erkennen wir in unserm Staatsmann weder mit Stallbaum die Nebenabsicht an, Platon's Zurückziehung vom Vaterlande und dem öffentlichen Leben durch die Darlegung der Verwerflichkeit der Demokratie zu rechtfertigen, da im Gorgias und Theätetos wenigstens ebenso schlimm von Athen und der Demokratie gesprochen wird und unser Philosoph im Gegentheil hier schon wieder zu einer mildern und praktischern Ansicht einlenkt, noch können wir Schleiermacher'n beitreten, der hier eine Rechtfertigung Dessen findet, was

Platon als Staatenbildner und Fürstenlehrer auszurichten vergeblich sich bemüht habe; denn seine politischen Versuche am Hofe des jüngern Dionysios gehören einer viel spätern Zeit an.

Gewiß nämlich ist der Staatsmann die letzte Frucht jener Periode seines Lebens, die wir die dialektische nennen können. Daß derselbe aber nicht zu Megara abgefaßt sein kann, sondern, wie aus den Anspielungen auf ägyptische Sitten und Gesetze und fast mehr noch aus dem eigenthümlich geheimnißvollen, von dem monarchisch-priesterlichen Geiste jenes merkwürdigen Landes gleichsam angehauchten Ton der Darstellung hervorgeht, die ägyptische Reise schon voraussetzt, hat Stallbaum zur Genüge nachgewiesen. Mag nun die erste italisch-sicilische Reise der ägyptischen vorangegangen, oder, wie wir, nach Cicero, mit Ast und Hermann annehmen, nachgefolgt sein, immer bleibt es nicht unwahrscheinlich, daß die hier wieder hervortretende rege Theilnahme für die Politik im Platon durch die Bekanntschaft mit den zum Theil ganz anders, als die Staaten von Althellas, organisirten Gemeinwesen Großgriechenlands und Siciliens mit hervorgerufen sei. Doch legen wir auf diesen Umstand kein so großes Gewicht, daß wir nicht noch lieber, wenn wir überhaupt einen, wenn auch nur kurzen Aufenthalt des Philosophen in Athen zwischen beiden Reisen annehmen dürfen, die Abfassung des Staatsmannes wie des Sophisten in diese Zwischenzeit verlegen möchten. Beide Dialoge würden dann die dialektische Periode auch äußerlich vollständig abschließen und es würde mit der italischen Reise ein neuer Abschnitt in seinem Leben beginnen, da er sich von nun an mit einer neuen Anschauungsweise, nämlich mit der pythagoreischen, inniger befreundete. Denn daß schon im Staatsmann, wie Stallbaum meint, nicht nur genaue Bekanntschaft mit der pythagoreischen Lehre, sondern auch entschiedene Hinneigung zu derselben hervortrete, davon können wir uns um so weniger überzeugen, da wir gerade in einem der wichtigsten Punkte einen entschiedenen Widerspruch gegen jene Lehre antrafen. Was aber Stallbaum hier Pythagoreisches findet, läßt sich meistens zur Genüge aus andern Quellen ableiten; so erinnert in dem Mythos der periodische Wechsel der Weltrevolutionen viel mehr an Empedokles, als an uns bekannte pythagoreische Lehren; die Hinneigung zu einer fest in sich ge-

ſchloſſenen Ariſtokratie, die wir im Staate finden und die entſchieden als Nachwirkung der Bekanntſchaft mit dem pythagoreiſchen Bunde anzuſehen iſt, finden wir hier noch nirgends, vielmehr einen den Pythagoreern ganz fremden Zug zur Monarchie; am wenigſten aber dürfen wir doch die Abneigung gegen die Demokratie, die ſchon in den früheſten Dialogen hervortritt, aus einer pythagoreiſchen Quelle ableiten. Somit ſcheint uns Stallbaum zu viel zu behaupten, wenn er den Platon ſchon jetzt in alle Geheimniſſe jener Lehre eingeweiht ſein läßt, ſo wenig wir in Abrede ſtellen wollen, daß er mit derſelben nicht mehr ganz unbekannt war, was ja eben auch in dem vorher erwähnten Widerſpruche, ſowie in einigen Zügen des Mythos (namentlich in der Kreisbewegung des Alls) hervortritt; dieſe Bekanntſchaft aber konnte er ſich ſchon in Athen, durch den Umgang mit Kebes und Simmias, erwerben.

Auch der andern Annahme Stallbaum's, daß der Staatsmann zwar nach dem Sophiſten, vielleicht noch auf der Reiſe, geſchrieben, aber erſt nach der Rückkehr aus Italien zu Athen, und zwar in Gemeinſchaft mit dem Theätetos, Sophiſten und Parmenides, alſo um 388 (Olymp. 98, 1) herausgegeben ſei, können wir nicht beipflichten, da die rechtfertigenden Beziehungen auf den Sophiſten bedeutungslos ſein würden, wenn nicht dieſer Dialog ſchon früher öffentlich bekannt gemacht und durch mancherlei Urtheile gegangen wäre. Warum ſollte auch Platon nicht von der Reiſe aus dieſen oder jenen Dialog bekannt gemacht haben?

Der Staatsmann, oder das wahre Königthum.

Sokrates. Theodóros. Fremder aus Elea. Sokrates der Jüngere.

1
257 Sokr. Gewiß vielen Dank bin ich dir, lieber Theodoros, dafür schuldig, daß du mich mit dem Theätetos bekannt machtest und zugleich auch mit dem Fremden.

Theod. Ja; vielleicht wirst du zu dreifachem Danke dich verpflichtet halten, lieber Sokrates, wenn sie dir auch den Staatsmann und den Philosophen darstellten.

Sokr. Wol möglich. Doch sollen wir sagen, Freund Theodoros, Das so von dem ersten Meister in der Rechenkunst und der Meßkunde gehört zu haben?

Theod. Wie so, lieber Sokrates?

Sokr. Daß er jedem dieser Männer gleiche Geltung beilegte, die ihrem Werthe nach mehr voneinander verschieden sind, als diesem Verhältnisse [1]) eurer Wissenschaft gemäß.

Theod. Schön, bei unserm Gotte, dem Ammon [2]), und mit Recht und sehr treuem Gedächtniß hast du, lieber Sokrates, diesen Rechenfehler mir vorgerückt. An dir wetz' ich diese Scharte ein anderes Mal aus; du aber, lieber Fremdling, werde nicht müde, uns gefällig zu sein, sondern unterwirf, ob du nun zuerst den Staatsmann oder den Philosophen vornehmen willst, Den, welchen du vorziehst, sofort deiner Untersuchung.

Fremder. Das müssen wir thun, lieber Theodoros, und dürfen, da wir es einmal unternommen haben, nicht eher ab-

stehen, bis wir es hinausführten. Wie machen wir es aber mit dem Theätetos da?

Theod. In welcher Hinsicht?

Fremder. Wollen wir ihm einige Ruhe gönnen, indem wir statt seiner seinen Übungsgenossen, den Sokrates da, vornehmen? Oder wie meinst du?

Theod. Nimm, wie du sagst, Diesen vor; denn da sie Beide noch jung sind, wird ihnen die dazwischen gestattete Ruhe jede Anstrengung erleichtern.

Sokr. Es möchten fürwahr, lieber Fremdling, Beide in gewisser Beziehung mir verwandt sein. Von dem Einen sagt ihr doch, daß er seinen Gesichtszügen nach mir ähnlich erscheine [5]); den andern aber bringt mir der gleiche Name und
258 die gleiche Anrede gewissermaßen näher. Unsere Verwandten aber müssen wir stets eifrig durch Unterredungen als solche kennen zu lernen suchen. Nun gerieth ich selbst gestern mit dem Theätetos in eine Unterredung und habe jetzt seine Antworten mit angehört; beim Sokrates aber ist keines von beidem der Fall. Es gilt also, auch diesen kennen zu lernen. Möge er demnach mir ein anderes Mal, jetzt aber dir Rede stehen.

Fremder. So soll's geschehen. Hörst du wol, lieber Sokrates, was Sokrates sagt?

Sokrates der Jüngere. Ja.

Fremder. Stimmst du nun Dem, was er sagt, bei?

Sokr. d. Jüng. Ei ja wohl.

Fremder. Von deiner Seite steht offenbar nichts entgegen, von meiner aber darf es vielleicht noch weniger der Fall sein. Nach dem Sophisten müssen wir, nach meinem Dafürhalten, den Staatsmann genau erforschen. Und sage mir, müssen wir auch Diesen zu den mit einem Wissen Begabten zählen, oder wie?

Sokr. d. J. So ist's.

2 Fr. Demnach müssen wir die Wissenschaften eintheilen, so wie da wir den erstern betrachteten.

Sokr. d. J. Vielleicht wol.

Fr. Doch stellt sich mir die Scheidung nicht in derselben Weise dar.

Sokr. d. J. Wie sonst?

Fr. In anderer.

Sokr. d. J. Natürlich.

Fr. Wie möchte nun Jemand wol den zur Staatswissenschaft führenden Pfad auffinden? Denn diesen müssen wir auffinden und, indem wir von den andern ihn sondern, Eine Gedankenform ihm aufprägen und alle andern Abwege als eine davon verschiedene Gattung bezeichnend es bewirken, daß unsere Seele alle Wissenschaften als unter zwei Gattungen begriffen sich denkt.

Sokr. d. J. Das wird nun bereits deine Aufgabe, denk' ich, lieber Fremdling, nicht aber die meinige.

Fr. Doch, lieber Sokrates, muß es auch die deinige sein, wenn es uns etwa deutlich ward.

Sokr. d. J. Wohl bemerkt.

Fr. Sind nun nicht die Zahlenlehre und einige andere ihr verwandte Künste mit gar keinem Handeln verbunden, sondern pflegen nur das Wissen uns zu verschaffen?

Sokr. d. J. So ist es.

Fr. Dagegen haben die auf das Bauwesen bezüglichen und alle ein Handanlegen erfodernden Künste eine der Ausübung gewissermaßen inwohnende, von Natur damit verbundene Wissen- 259
schaft und bringen durch beides die durch sie entstehenden körperlichen Dinge, die vorher nicht da waren, zu Stande.

Sokr. d. J. Wie anders?

Fr. Danach theile nun die gesammten Wissenschaften ein, indem du die einen die ausübenden, die andern die blos erkennenden nennst.

Sokr. d. J. Nimm diese beiden als zwei Gattungen der Einen Gesammtwissenschaft an.

Fr. Wollen wir nun den Staatskundigen und den König und den Herrn und dazu noch den Hausvorsteher aufstellen, indem wir das Alles mit Einem Namen bezeichnen, oder wollen wir behaupten, es seien soviel der Künste als Namen genannt wurden? Oder schlage lieber mit mir folgenden Weg ein.

Sokr. d. J. Welchen?

Fr. Diesen. Wenn ein selbst nicht im Dienste des Staates Befindlicher einem der Staatsärzte [4]) zu rathen im Stande ist,

muß man dann nicht nothwendig Diesem den Namen derselben Kunst beilegen, wie Dem, dem er räth?

Sokr. d. J. Ja.

Fr. Wie weiter? Wer, obgleich nur ein Privatmann, dem als König ein Land Beherrschenden Winke zu geben vermag, werden wir von Dem nicht behaupten, er besitze eine Wissenschaft, die der Herrscher selbst besitzen sollte?

Sokr. d. J. Das werden wir.

Fr. Das ist aber doch die Herrschwissenschaft des wahren Herrschers?

Sokr. d. J. Ja.

Fr. Wird nun nicht, wer diese sich erwarb, ob er nun König oder Privatmann ist, durchaus, wenigstens seiner Kunst nach, mit Recht ein Herrschkundiger genannt werden?

Sokr. d. J. Gewiß, von Rechtswegen.

Fr. Und der Hausverweser und der Herr in gleicher Weise.

Sokr. d. J. Wie anders?

Fr. Wie weiter? Unterscheiden sich irgend, was das Beherrschen anbetrifft, das Gehege einer ausgedehnten Wohnung oder der Umfang einer kleinen Stadt?

Sokr. d. J. In nichts.

Fr. Also ist es, was wir jetzt genau erforschen wollten, offenbar, daß Eine Wissenschaft dieses Alles umfaßt. Ob Jemand nun diese die des Königs, oder des Staatsmannes oder des Hausverwesers nennt, darüber wollen wir durchaus nicht mit ihm streiten.

Sokr. d. J. Wie sollten wir?

3 Fr. Gewiß ist aber doch Das einleuchtend, daß jeder König zur Behauptung seiner Herrschaft mit den Händen und seinem ganzen Körper, in Vergleichung mit der Einsicht und der Kraft der Seele, wenig vermag.

Sokr. d. J. Das leuchtet ein.

Fr. Willst du nun, daß wir behaupten, der König sei vertrauter mit der erkennenden, als der handanlegenden und überhaupt ausübenden Wissenschaft?

Sokr. d. J. Was sonst?

Fr. Werden wir also nicht der Staatskunde und dem

Staatsmanne, der Herrſchkunde und dem Herrſcher, Alles für Eines anſehend, dieſelbe Stelle anweiſen?

Sokr. d. J. Offenbar.

Fr. Sollten wir nun nicht etwa weiter gehen, ob es uns hierauf gelinge, die erkennende Wiſſenſchaft einzutheilen?

Sokr. d. J. Allerdings.

Fr. Gib nun Acht, ob wir demnach in ihr eine Gliederung wahrnehmen.

Sokr. d. J. Sage, welche?

Fr. Folgende. Wir nehmen doch wol eine Zahlenlehre an?

Sokr. d. J. Ja.

Fr. Durchaus, denk' ich, den erkennenden Wiſſenſchaften angehörig.

Sokr. d. J. Wie ſollte ſie nicht?

Fr. Werden wir nun der Zahlenlehre, die den Unterſchied zwiſchen den Zahlen erkennt, ein ausgedehnteres Geſchäft zutheilen, als die erkannten zu ſondern?

Sokr. d. J. Wie ſollten wir?

Fr. Denn auch jeder Baumeiſter iſt nicht ſelbſt werkthätig, ſondern Leiter der Werkthätigen.

Sokr. d. J. Ja.

Fr. Indem er etwa durch ſeine Kenntniß, nicht aber durch Handleiſtung behülflich iſt.

Sokr. d. J. So iſt's.

Fr. Mit Recht könnte man nun von ihm ſagen, er ſei 260
Theilhaber der erkennenden Wiſſenſchaft.

Sokr. d. J. Allerdings.

Fr. Dieſem geziemt es aber, denk' ich, nicht mit der Sonderung ſich zu begnügen und dann ſich loszuſagen, wie ſich der Zahlenkundige losſagte, ſondern jedem der Werkthätigen das ihm Zukommende anzubefehlen, bis ſie das ihnen Anbefohlene hinausgeführt.

Sokr. d. J. Richtig.

Fr. Demnach ſind doch wol dergleichen Wiſſenſchaften insgeſammt, ſowie überhaupt alle, die ſich der Zahlenlehre anſchließen, erkennende; dieſe beiden Gattungen aber unterſcheiden ſich voneinander durch Sondern und Anbefehlen?

Sokr. d. J. So erſcheinen ſie.

Fr. Dürften wir nun nicht behaupten, wenn wir bei der gesammten erkennenden Wissenschaft einen anbefehlenden und einen sondernden Theil unterscheiden, eine angemessene Unterscheidung aufgestellt zu haben?

Sokr. d. J. So sollt' ich wenigstens meinen.

Fr. Muß es aber nicht den gemeinschaftlich etwas Betreibenden genügen, wenn sie Eines Sinnes sind?

Sokr. d. J. Wie sollt' es nicht?

Fr. Wenn wir selbst also bis hierher übereinstimmen, so müssen wir die Meinungen Anderer auf sich beruhen lassen.

Sokr. d. J. Wie anders?

Fr. Wohlan denn, in welcher dieser beiden Künste wollen wir dem Herrschkundigen eine Stelle anweisen? Etwa in der sondernden, wie einem Zuschauer? Oder wollen wir lieber annehmen, daß er, da er doch gebietet, der befehlenden angehöre?

Sokr. d. J. Wie sollten wir Das nicht lieber thun?

Fr. Nun dürfte wol wieder die befehlende Kunst zu betrachten sein, ob sie irgendwie in Theile zerfalle. Und mir scheint ungefähr so, wie das Geschäft der Hökenkrämer von dem der Selbsterzeugtes Verkaufenden geschieden ist [5]), auch die Herrscherclasse von dem der Herolde unterschieden zu sein.

Sokr. d. J. Wie so?

Fr. Die Hökenkrämer übernehmen doch wol fremde, vorher ihnen verkaufte Erzeugnisse und verkaufen sie dann wieder?

Sokr. d. J. Ja, allerdings.

Fr. So übernimmt nun auch die Befehlen untergeordnete Heroldszunft die Willensmeinungen Anderer und gibt die Befehle dann weiter.

Sokr. d. J. Sehr richtig.

Fr. Wie nun? Wollen wir in Eines vermengen die Kunst des Herrschers und des Dollmetschers, des Anbefehlenden, Sehers, Herolds und viele andere diesen verwandte Künste, die insgesammt das Befehlen einschließen? Oder willst du, daß, wie wir jetzt eine Ähnlichkeit nachwiesen, wir auch eine ähnliche Benennung bilden, da die Classe der Selbstbefehlenden eine noch ziemlich namenlose ist, indem wir die Classe der Herrscher der selbstbefehlenden Kunst zuweisen und um das Übrige insge-

sammt uns nicht kümmern, sondern ihnen überlassen, einen andern Namen sich beizulegen? Denn des Herrschers, nicht aber des ihm Entgegengesetzten wegen schlugen wir diesen Weg ein.

Sokr. d. J. Ja, allerdings.

Fr. Ist es nun, da dieses so ziemlich von jenem, durch Trennung des Fremdartigen vom Zusammengehörigen, gesondert ist, nicht nothwendig, dieses selbst wieder zu scheiden, wenn noch an demselben eine zulässige Eintheilung sich uns darbietet?

Sokr. d. J. Ja wohl.

Fr. Und gewiß bietet sie offenbar sich uns dar; folge mir nur und vollziehe sie mit mir.

Sokr. d. J. In welcher Weise?

Fr. Werden wir nicht finden, daß Alle, die wir uns als Befehle ertheilende Herrscher denken, eines Entstehens wegen etwas anbefehlen?

Sokr. d. J. Wie sollten wir nicht?

Fr. Alles Entstehende aber in zwei Theile zu theilen, ist nicht sehr schwer.

Sokr. d. J. In welcher Weise?

Fr. Von Allem insgesammt ist wol das Eine leblos, das Andere belebt.

Sokr. d. J. Ja.

Fr. Danach eben wollen wir den anbefehlenden Theil der erkennenden Wissenschaft, wenn wir ihn zu theilen beabsichtigen, theilen.

Sokr. d. J. In was?

Fr. Indem wir dem einen Theile das Entstehen des Leblosen, dem andern das des Belebten zutheilen; so wird dann Alles in zwei Theile geschieden sein.

Sokr. d. J. Durchaus.

Fr. Den einen wollen wir nun übergehen, den andern aber vornehmen und, indem wir Das thun, das Ganze in zwei Theile theilen.

Sokr. d. J. Von welchem der beiden aber meinst du, daß wir ihn vornehmen müssen?

Fr. Durchaus wol den in Bezug auf das Belebte befehlenden. Denn das dem Leblosen Vorstehende, wie die Bau-

kunst, gehört doch gewiß nicht der Herrscherwissenschaft an, sondern ein Edleres, dessen Gewalt sich stets auf Belebtes und dahin Gehöriges erstreckt.

Sokr. d. J. Richtig.

Fr. Gewiß könnte man aber im Erzeugenlassen und Auferziehen des Belebten theils eine Einzelnzucht erblicken, theils eine den heerdenweis lebenden Geschöpfen zugewendete Fürsorge.

Sokr. d. J. Richtig.

Fr. Gewiß werden wir aber in dem Staatskundigen nicht einen Einzelnzüchter finden, wie im Ochsentreiber und Pferdewärter, sondern etwas dem Roß- oder Rinderhirten Ähnliches.

Sokr. d. J. Wohl leuchtet Das, indem es jetzt ausgesprochen wird, ein.

Fr. Wollen wir nun denjenigen Theil der Zucht des Belebten, welcher die gemeinsame Zucht Vieler zusammen umfaßt, lieber mit dem Namen Heerdenzucht, oder mit dem einer Art Gesammtzucht bezeichnen?

Sokr. d. J. Mit dem, der sich irgend zu unserer Untersuchung paßt.

6 Fr. Schön, lieber Sokrates. Und wenn du dabei beharrst, auf die Ausdrücke nicht zu großes Gewicht zu legen, so wirst du im Alter dich reicher an Weisheit bewähren. Jetzt aber müssen wir es so machen, wie du räthst. Begreifst du nun wol, wie Jemand, indem er die Heerdenzucht für ein Doppeltes
262 erklärt, bewirken wird, daß Demjenigen, welchem wir jetzt am Doppelten nachforschen, nur an der Hälfte nachgeforscht zu werden braucht?

Sokr. d. J. Bestreben will ich mich. Und zwar scheint mir die Zucht der Menschen ein Anderes zu sein und ein davon Verschiedenes die der Thiere.

Fr. Recht strebsam und wacker wenigstens hast du die Eintheilung gemacht. Doch sehen wir uns nach Kräften vor, daß es uns nicht wieder ebenso ergehe.

Sokr. d. J. Wie denn?

Fr. Daß wir nicht einen einzelnen kleinen Theil von umfassenden und zahlreichen, noch auch mit Vernachlässigung des Gattungsbegriffes absondern: sondern der Theil bilde zugleich eine Gattung. Denn sehr schön ist es, den Gegenstand der

Nachforschung sogleich von den übrigen zu sondern, wenn es nur auf die richtige Weise geschieht. Sowie du soeben, in der Meinung, die Theilung gefunden zu haben, die Nachforschung, die du auf Menschen hinstreben läßt, übereiltest. Aber, mein Lieber, das Zerbröckeln ist nicht der sichere Weg; sicherer ist's, den Schnitt durch die Mitte zu führen, so dürfte man leichter zu Ideen (Grundbegriffen) gelangen. Darauf kommt aber bei diesen Untersuchungen Alles an.

Sokr. d. J. Wie meinst du Das, lieber Fremdling?

Fr. Aus Liebe zu deinen guten Anlagen, lieber Sokrates, muß ich mich noch deutlicher auszudrücken versuchen. Nun ist es unmöglich, das eben Ausgesprochene auf unserm jetzigen Standpunkte auf eine andere, als mangelhafte Weise, zu verdeutlichen; wir müssen es aber doch unternehmen, die Sache der deutlichen Einsicht wegen, sei's nur um ein Weniges, weiter zu führen.

Sokr. d. J. Inwiefern sagst du also, daß wir eben bei unserer Eintheilung nicht richtig verfuhren?

Fr. Insofern, als wenn Jemand es unternähme, das Menschengeschlecht in zwei Theile zu theilen, und es so eintheilen wollte, wie die Mehrzahl hier zu Lande es zu thun pflegt, indem sie das hellenische Geschlecht als Eines von allen andern trennen und annehmen, daß die übrigen insgesammt, deren unzählige, untereinander unvereinbare und durch die Sprache geschiedene sind, weil sie dieselben mit Einem Namen Barbaren nennen, dieser gemeinschaftlichen Benennung wegen, auch Ein Geschlecht bilden. Oder wenn Jemand die Zahl in zwei Gattungen zu theilen vermeinte, indem er, als sondere er eine Gattung ab, zehntausend ausschiede und, indem er alle übrigen mit Einem Namen bezeichnete, wiederum dieser Benennung wegen behaupten wollte, auch das sei eine von der andern verschiedene Gattung. Besser wol und mehr den Gattungen und der Zweitheilung nach würde er eintheilen, wenn er die Zahl in die gerade und ungerade zerlegte, das Menschengeschlecht dagegen in das männliche und weibliche; dann aber Lyder oder Phryger oder andere, allen andern sie gegenüberstellend, ausschiede, wenn er nicht vermöchte, in jedem der beiden Geschiedenen Gattung und Theil zugleich auszufinden. 263

7 Sokr. d. J. Sehr richtig; wie vermöchte aber Jemand wol eben das deutlicher zu erkennen, daß Gattung und Theil nicht Dasselbe sind, sondern das Eine ein von dem Andern Verschiedenes, lieber Fremdling?

Fr. Da, lieber Sokrates, du Bester der Männer, begehrst du über nicht Geringfügiges Auskunft. Sind wir doch schon jetzt weiter als wir sollten von der vorliegenden Untersuchung abgeschweift, deinem Verlangen nach sollen wir aber noch weiter abschweifen. Für jetzt laß uns, wie es sich geziemt, wieder zurückgehen; Das aber ein anderes Mal in Muße, wie einer Fährte nachgehend, weiter verfolgen. Doch nimm dich ja davor wenigstens in Acht, zu meinen, du habest darüber von mir eine bestimmte Erklärung gehört.

Sokr. d. J. Worüber denn?

Fr. Daß Gattung und Theil etwas voneinander Verschiedenes seien.

Sokr. d. J. Wie anders?

Fr. Ist etwas eine Gattung, so muß es nothwendig auch ein Theil der Sache sein, als deren Gattung es etwa aufgeführt wird; daß der Theil aber eine Gattung sei, ist durchaus nicht nöthig. Sage, mein guter Sokrates, daß ich mich vielmehr auf diese, als auf jene Weise ausdrücke.

Sokr. d. J. Das soll geschehen.

Fr. Nun sage mir aber ferner — —

Sokr. d. J. Was denn?

Fr. Die Abschweifung betreffend; von wo aus sie uns hierher geführt hat. Ich denke nämlich, von deiner raschen Antwort aus auf die Frage: wie die Heerdenzucht einzutheilen sei, es gebe zwei Gattungen des Belebten, die menschliche und davon verschieden, als Eine, die aller übrigen Thiere insgesammt.

Sokr. d. J. Ganz recht.

Fr. Hier aber ward es fürwahr mir klar, daß du, einen Theil absondernd, meintest, es bleiben alle übrigen als Eine Gattung zurück, insofern du alle mit derselben Benennung sie Thiere nennend zu bezeichnen vermöchtest.

Sokr. d. J. Auch Das verhielt sich so.

Fr. Danach könnte aber wol, mein vor Allen schlagfer-

tiger Freund, auch ein anderes Thier, das Klugheit besitzt, wie die Kranîche oder eines der Art, in derselben Weise, wie du, die Benennungen scheiden, indem es die Kranîche[6]), als eine Gattung den übrigen Thieren entgegenstellte und sich selbst in die Brust würfe, die andern aber zusammt den Menschen als Dasselbe zusammenfaßte und diese vielleicht nicht anders als das Gethier nennte. Versuchen also wir, uns gegen alle dergleichen Fehltritte vorzusehen.

Sokr. d. J. Wie das?

Fr. Indem wir nicht die gesammte Gattung der Thiere eintheilen, damit es uns nicht so leicht ebenso ergehe.

Sokr. d. J. Das darf freilich nicht sein.

Fr. Begingen wir doch auch vorhin auf diese Weise einen Fehlgriff.

Sokr. d. J. Wie denn so?

Fr. Der Theil der erkennenden Wissenschaft, den wir den anbefehlenden nannten, bezog sich doch wol bei der Zucht des Belebten auf die in Heerden lebenden Geschöpfe. Nicht wahr?

Sokr. d. J. Ja.

Fr. Demnach war auch vorhin schon alles Lebende in 264
Zahmes und Wildes eingetheilt worden. Denn was seiner Natur nach sich zähmen läßt, wird zahm, was sich das nicht läßt, wild genannt.

Sokr. d. J. Sehr gut.

Fr. Aber die Wissenschaft, der wir nachjagen, bezog und bezieht sich auf das Zahme und ist gewiß unter den in Heerden lebenden Geschöpfen aufzusuchen.

Sokr. d. J. Ja.

Fr. Laß uns also die Eintheilung nicht wie vorhin machen, indem wir auf alle unser Augenmerk richten, noch indem wir mit Hast uns bestreben, schnell zur Staatskunst zu gelangen. Denn das hat bewirkt, daß uns begegnete, was das Sprüchwort besagt[7]).

Sokr. d. J. Was denn?

Fr. Daß wir, indem wir allzu hastig eintheilten, langsamer zum Ziele gelangten.

Sokr. d. J. Doch war das ganz natürlich, lieber Fremdling.

Fr. Mag sein. Versuchen wir nun wieder von Anfang s

an die gemeinsam züchterische Kunst einzutheilen: vielleicht wird dich die zu Ende geführte Untersuchung auch über Das belehren, was du zu wissen wünschest. Und sage mir — —

Sokr. d. J. Was doch?

Fr. Folgendes: Ob du etwa von Manchen wiederholt gehört hast — denn ich weiß schon, daß du selbst nicht etwa zufällig das Zahmmachen der Fische im Neilos und den königlichen Seeen mit ansahst. Denn in den Quellen lernte st du vielleicht wol es kennen.

Sokr. d. J. Allerdings hab' ich sowol Das mit angesehen, als von jenem den Bericht Vieler gehört.

Fr. Daß aber eine Gänse- und Kranichehut stattfindet, das hast du, durchschweifte st du auch nicht Thessaliens Ebenen, wenigstens gehört und es unterliegt dir keinem Zweifel.

Sokr. d. J. Wie sollt' es wol?

Fr. Alle diese Fragen hab' ich darum dir vorgelegt, weil es von der heerdenaufnährenden Kunst eine auf dem Lande weilende und eine im Wasser thätige Gattung gibt.

Sokr. d. J. Freilich ist Das der Fall.

Fr. Bist nun also auch du mit mir der Meinung, man müsse das gemeinzüchterische Wissen danach eintheilen, indem man jedes von beiden jedem der beiden Theile zutheile und das eine das Wasser- das andere das Landbewohnerzüchterische nenne?

Sokr. d. J. Das bin ich.

Fr. Gewiß aber werden wir so nicht nachzuforschen brauchen, welcher dieser beiden Künste das Herrscherthum angehöre, denn Das ist gewiß Jedem offenbar.

Sokr. d. J. Wie sollt' es nicht?

Fr. Den landbewohneraufziehenden Theil der Heerdenzucht vermöchte gewiß Jeder einzutheilen.

Sokr. d. J. Wie?

Fr. Indem er ihn in den fliegenden und wandelnden schied.

Sokr. d. J. Sehr richtig.

Fr. Wie aber? Bedarf es der Nachforschung, ob die Staatskunst sich auf den wandelnden bezieht? Oder meinst du nicht, daß der Unverständigste, möcht' ich sagen, der Ansicht sein werde?

Sokr. d. J. Freilich.

Fr. Von der Wandelndes aufziehenden müſſen wir aber, wie eben von der Zahl, nachweiſen, daß ſie in zwei Theile zerfalle.

Sokr. d. J. Offenbar.

Fr. Gewiß aber erblicken wir offenbar zwei Wege, die 265
nach dem Theile führen, auf welchen unſere Unterſuchung gerichtet iſt, einen kürzern, der von einem größern Theile einen kleinern abſchneidet, den andern aber, der mehr Das befolgt, was wir in dem Vorigen verlangten, daß man den Schnitt möglichſt durch die Mitte führen müſſe, der jedoch der weitere iſt. Wir können alſo welchen von beiden wir wollen einſchlagen.

Sokr. d. J. Doch wie? Wär' es nicht möglich beide?

Fr. Zugleich, du Seltſamer? Den einen nach den andern, Das iſt gewiß möglich.

Sokr. d. J. Dann entſcheide ich mich für beide, den einen nach dem andern.

Fr. Das iſt leicht, da der noch übrige Weg kurz iſt. Zu Anfang und inmitten unſerer Wanderung wäre die Foderung freilich eine ſchwierige geweſen. Jetzt aber wollen wir, da es dir ſo gefällt, zuerſt den weitern einſchlagen; denn da wir noch bei friſchen Kräften ſind, werden wir ihn leichter zurücklegen. Erwäge die Eintheilung.

Sokr. d. J. Laß hören.

Fr. Die wandelnden zahmen Geſchöpfe, die in Heerden 9
leben, ſind von Natur in zwei Theile geſchieden.

Sokr. d. J. Wodurch?

Fr. Dadurch, daß die einen von Natur hörnerlos, die andern gehörnt ſind.

Sokr. d. J. Offenbar.

Fr. Scheide alſo die Hut der Wandelnden und theile jedem der beiden einen Theil zu, indem du dazu die Erklärung gibſt; denn wollteſt du ihnen einen Namen geben, ſo würdeſt du in zu große Schwierigkeiten dich verwickeln.

Sokr. d. J. Wie ſoll man alſo ſich ausdrücken?

Fr. So: Indem die Kunde der Hut des Wandelnden in zwei Theile zerfällt, werde dem einen die Aufſicht über den ge-

hörnten Theil der Heerde überwiesen, dem andern aber die über den hörnerlosen.

Sokr. d. J. In dieser Weise sei das ausgedrückt; denn es ist durchaus zur Genüge deutlich.

Fr. Vom Könige aber ist es uns wieder einleuchtend, daß er eine der Hörner entbehrende Heerde weidet.

Sokr. d. J. Wie wäre das nicht einleuchtend?

Fr. Indem wir nun diese zerspalten, versuchen wir das ihm Zukommende ihm zuzutheilen.

Sokr. d. J. Ja wohl.

Fr. Willst du nun in die Gattung mit gespaltenen Klauen und die sogenannte einhufige sie eintheilen, oder nach der gemischten und der gleichartigen Begattung? Denn du verstehst mich doch?

Sokr. d. J. Wie meinst du?

Fr. Insofern es dem Geschlechte der Pferde und Esel natürlich ist, sich untereinander zu begatten.

Sokr. d. J. Ja.

Fr. Was dann von der friedlichen Heerde der zahmen noch übrig ist, das vermag seiner Art nach nicht wechselseitig sich zu begatten.

Sokr. d. J. Wie sollt' es Das?

Fr. Wie weiter? Sieht man nun, daß der Staatsmann für eine wechselseitig sich begattende oder eine unvermischt sich fortpflanzende Gattung Sorge trage?

Sokr. d. J. Offenbar für die unvermischt sich fortpflanzende.

Fr. Diese müssen wir aber, scheint es, wie die vorhergehenden, in zwei zerfällen.

Sokr. d. J. Das müssen wir freilich.

266 Fr. Doch sind bereits alle Geschöpfe, die da zahm sind und in Heerden leben, bis auf zwei Gattungen eingetheilt. Denn die Gattung der Hunde unter den heerdenweis lebenden aufzuzählen, ist nicht angemessen.

Sokr. d. J. Freilich nicht. Wonach werden wir aber die beiden eintheilen?

Fr. Wonach es dem Theätetos und dir sie zu unterscheiden zukommt, da ihr ja auch mit der Meßkunde euch beschäftigt.

Sokr. d. J. Wonach?

Fr. Nach der Diagonale und dann wieder nach der Diagonale der Diagonale.

Sokr. d. J. Wie sagtest du?

Fr. Ist etwa die natürliche Beschaffenheit unserer, der menschlichen Gattung, in Bezug auf den Gang eine andere, als die der Diagonale, die die Seite eines zweifüßigen Quadrats ausmacht?

Sokr. d. J. Keine andere.

Fr. Doch gewiß ist auch wieder der Gang der übrigen Gattung als Potenz gedacht, die Diagonale des den unsern darstellenden Quadrats, wenn er von Natur ein zweimalzweifüßiger ist [8]).

Sokr. d. J. Wie sollt' er Das nicht sein? Und nun begreif' ich auch so ziemlich, was du sagen willst.

Fr. Bemerken wir aber nicht, lieber Sokrates, daß uns außerdem wieder etwas Anderes, wol als höchst lächerlich Hervortretendes bei unserer Eintheilung begegnet ist?

Sokr. d. J. Was denn?

Fr. Daß unserer, der menschlichen Gattung, zugleich dasselbe Loos fiel und daß sie denselben Lauf eingeschlagen hat mit der unter allen Geschöpfen edelsten und zugleich behendesten Gattung [9]).

Sokr. d. J. Das seh' ich und daß es auf eine sehr seltsame Weise zusammentrifft.

Fr. Wie aber? Ist's nicht natürlich, daß das Langsamste zuletzt anlange?

Sokr. d. J. Das ist's freilich.

Fr. Bemerken wir nicht auch Das, daß man in noch lächerlicherer Weise den Herrscher von seiner Schar umgeben, daher laufen und denselben Lauf mit demjenigen Manne einschlagen sieht, der auf eine behende Lebensweise am besten eingeübt ist?

Sokr. d. J. Ja, allerdings.

Fr. Jetzt nämlich, lieber Sokrates, tritt das neulich in der Untersuchung über den Sophisten Ausgesprochene deutlicher hervor.

Sokr. d. J. Was denn?

Fr. Daß eine derartige Untersuchungsweise sich nicht mehr

um das Edlere als das Unedlere zu kümmern pflegt und daß sie das Geringfügigere neben dem Größern nicht verächtlich behandelt, sondern sich selbst getreu stets das Richtigste zu erreichen sucht.

Sokr. d. J. Natürlich.

Fr. Soll ich nun nicht, damit du mir nicht mit der Frage zuvorkommst, welchen kürzern Weg ich vorhin, als zur Bestimmung des Herrschers führend, meinte, ihn zuvor selbst dir einschlagen?

Sokr. d. J. Ja wohl.

Fr. Ich behaupte nämlich, sogleich damals sollten wir die wandelnde Gattung in die zwei- und vierfüßige eintheilen und bei der Bemerkung, daß allein die menschliche Gattung das Loos der beflügelten theile, wiederum die zweifüßige Heerde in die nackte und die von Natur befiederte zerfällen, und nachdem nach dieser Zerfällung sich bereits die menschenhütende Kunst herausstellte, den Staatsmann und Herrschkundigen heranbringen und in ihr als Wagenlenker auftreten lassen und des Staates Zügel ihm übergeben, indem ihm diese Kenntniß eigenthümlich sei.

267 Sokr. d. J. Schön! Und du hast in dieser Erörterung gewissermaßen deine Hauptschuld mir abgetragen, die du durch Hinzufügung dieser Abschweifung, als eines Zinses, ergänztest.

Fr. Wohlan denn, laß uns auch vom Anfange bis zum Ende die Erörterung des die Kunst des Staatsmannes bezeichnenden Ausdrucks zusammenfassen.

Sokr. d. J. Ja wohl.

Fr. Als einen Theil der erkennenden Wissenschaft nahmen wir also zuvörderst den anbefehlenden an; ein Theil dieses aber wurde, mittels nachgewiesener Ähnlichkeit, der selbstbefehlende genannt. Als die nicht beschränkteste Gattung wurde nun wieder von der selbstbefehlenden Wissenschaft die Belebtes aufnährende geschieden; eine Abtheilung der Belebtes aufnährenden war die Heerdenzucht und wieder eine der Heerdenzucht die Zucht des Wandelnden. Von der Zucht des Wandelnden wurde vornehmlich die Kunst gesondert, die das von Natur Hörnerlose aufzieht. Wollte aber Jemand einen Theil dieser mit Einer Benennung bezeichnen, so müßte er ein nicht weniger

als Dreifaches verknüpfen, indem er sie die Wissenschaft der Zucht des unvermischt sich Fortpflanzenden nennt. Als das davon Abgetrennte bleibt allein der bei einer zweifüßigen Heerde menschenhütende Theil übrig und dieser ist eben das Gesuchte, es führt zugleich den Namen der Herrsch- und Staatsverwaltungskunst.

Sokr. d. J. So ist es allerdings.

Fr. Ist denn aber Das auch wirklich so von uns geschehen, wie du, lieber Sokrates, eben sagtest?

Sokr. d. J. Was doch?

Fr. Daß wir vollkommen ausreichend die Aufgabe lösten. Oder läßt unsere Nachforschung grade Das vorzüglich vermissen, daß zwar die Untersuchung so so geführt, aber doch nicht ganz vollständig hinausgeführt wurde?

Sokr. d. J. Wie meinst du?

Fr. Ich will versuchen, eben Das, was ich mir denke, uns Beiden jetzt noch mehr zu verdeutlichen.

Sokr. d. J. Mögest du Das thun.

Fr. Nicht wahr, unter den vielen Künsten des Hütens, die sich uns ergaben, war eine die Staatskunst und die Fürsorge für Eine gewisse Heerde?

Sokr. d. J. Ja.

Fr. Diese bestimmte aber unsere Untersuchung nicht als ein Aufziehen von Pferden oder andern Thieren, sondern als die Kenntniß der Gemeinzucht der Menschen.

Sokr. d. J. So ist's.

Fr. Laß uns nun den Unterschied aller Hirten und der 11
Könige betrachten.

Sokr. d. J. Welchen?

Fr. Ob der andern einer, von einer andern Kunst den Namen führend, zugleich Mitaufzieher der Heerde zu sein behauptet und sich anmaßt.

Sokr. d. J. Wie meinst du?

Fr. Wie z. B. alle Handelsleute und Ackerbauer und Müller und daneben die Ringmeister und der Ärzte Zunft, weißt du wol, daß diese insgesammt durchaus gegen die Hüter in menschlichen Angelegenheiten, die wir Staatsmänner nannten, unsere Erklärung bestreiten würden, indem sie für die mensch- 268

liche Erhaltung Sorge tragen, nicht blos der im Heerdenverein lebenden Menschen, sondern auch ihrer Oberhäupter selbst?

Sokr. d. J. Hätten sie darin vielleicht recht?

Fr. Vielleicht; Das wollen wir erwägen; Folgendes aber wissen wir, daß wenigstens dem Rinderhirten Niemand etwas davon streitig machen wird, sondern der Rinderhüter ist der Ernährer seiner Heerde, er ist ihr Arzt, er ist gewissermaßen ihr Brautwerber und beim Werfen und der Geburt der Jungen ist er allein im Besitz der Entbindungskunst. Insoweit ferner seine Thiere für Spiel und Wohlklang von Natur empfänglich sind, ist Niemand geschickter, sie zu beschwichtigen und durch lockende Töne zu besänftigen, indem er mit Instrumenten und mit dem bloßen Munde am besten die Tonkunst seiner Heerde zu behandeln weiß. Ja auch hinsichtlich der übrigen Hüter findet dasselbe Verhältniß statt. Nicht wahr?

Sokr. d. J. Sehr richtig.

Fr. Wie wird sich nun unsere Erklärung des Königs als richtig und unangreifbar ergeben, wenn wir ihn als Hüter und Ernährer der menschlichen Heerde aufstellen, indem wir ihn vor tausend Andern, die es beanspruchen, bevorzugen?

Sokr. d. J. In keiner Weise.

Fr. War also unsere kurz zuvor geäußerte Besorgniß nicht gegründet, als wir vermutheten, wir haben zwar ein ungefähres Bild des Königs aufgestellt, doch noch nicht mit Genauigkeit den Begriff des Staatsmannes vollendet, bis wir die nah ihn Umdrängenden und die Mithut mit Beanspruchenden entfernt und von ihnen getrennt, ihn allein und rein dargestellt haben?

Sokr. d. J. Gewiß sehr gegründet.

Fr. Das müssen wir also thun, lieber Sokrates, wollen wir nicht zuletzt Schande einlegen mit unserer Erklärung.

Sokr. d. J. Das dürfen wir doch keineswegs.

12 Fr. Wir müssen demnach wieder, von etwas Anderm ausgehend, einen andern Weg einschlagen.

Sokr. d. J. Welchen denn?

Fr. Durch Einmischung einer Art von Scherz; wir müssen uns nämlich eines nicht unbedeutenden Abschnittes einer umfassenden Sage dabei bedienen und indem wir auch im Übrigen, wie im Vorigen, fortwährend Theile von Theilen hinwegnehmen,

zum Ziele unſerer Nachforſchung zu gelangen ſuchen. Sollen wir Das nicht thun?

Sokr. d. J. Ja allerdings.

Fr. Hab' aber wohl Acht auf meine Sage, wie die Kinder; du biſt ja durchaus über die Jahre kindiſcher Ergötzung nicht weit hinaus.

Sokr. d. J. Laß nur hören.

Fr. Es gab alſo und wird auch fernerhin ſo manche andere alte Sage geben, vor Allem aber die von der auf den Hader zwiſchen Atreus und Thyeſtes bezüglichen Wundererſcheinung. Denn du haſt doch wol gehört und bewahrſt im Gedächtniß, was damals ſich begeben haben ſoll?

Sokr. d. J. Du meinſt vielleicht das wundervolle goldene Lamm [10]).

Fr. Keineswegs, ſondern die der Umkehrung des Aufgangs 269
und Untergangs der Sonne und der andern Sterne, ſodaß ſie damals an der Stelle untergingen, wo ſie jetzt aufgehen und an der gegenüberliegenden Stelle aufgingen; damals alſo wies ihnen der Gott, als Zeuge des von Atreus Verübten, ihre gegenwärtigen Bahnen an [11]).

Sokr. d. J. Gewiß, auch Das berichtet die Sage.

Fr. Aber auch von der Herrſchaft, die Kronos führte, haben wir doch von Vielen gehört.

Sokr. d. J. Von ſehr Vielen.

Fr. Und wie? Daß die früher Lebenden Erdgeborene waren und nicht einander entſtammten?

Sokr. d. J. Auch Das iſt eine der alten Sagen.

Fr. Das Alles nun hat in demſelben Unfalle ſeinen Grund und daneben noch tauſend Anderes ſelbſt noch Wunderbareres als Das; aber Manches gerieth durch die Länge der Zeit in Vergeſſenheit, Anderes dagegen wird einzeln berichtet und von einander getrennt. Des Unfalls aber, der von dieſem Allen die Urſache iſt, hat Niemand gedacht und wir müſſen ihn jetzt angeben, denn ſeine Angabe wird für den Nachweis des Königs von Nutzen ſein.

Sokr. d. J. Was du ſagteſt, iſt ſchön; ſprich nur ohne 13
etwas zu übergehen.

Fr. So höre. Dieſes Weltall nämlich leitet bald die

Gottheit selbst mit auf seiner Bahn und befördert seinen kreisförmigen Umschwung, bald aber, wenn die Abschnitte der ihm zukommenden Zeit bereits ihr Maß erfüllt haben, gibt es dasselbe frei, es dreht sich aber aus eigenem Antriebe wieder nach der entgegengesetzten Richtung, als ein Lebendes, dem von Dem, der es anfangs zusammensetzte, die Denkkraft zu Theil ward. Aus folgendem Grunde aber ward dieses Rückwärtsgehen in seine Natur gelegt.

Sokr. d. J. Aus welchem denn doch?

Fr. Sich stets in demselben und gleichmäßigen Zustande zu befinden, stets Dasselbe zu sein, Das kömmt nur den vor allen göttlichen Wesen zu, den Körper erhebt aber seine Natur nicht zu diesem Range. Was wir jedoch mit dem Namen Himmel und Welt bezeichnet haben, dem verlieh zwar sein Schöpfer viele und herrliche Vorzüge, doch theilt es freilich auch das Loos des Körpers. Darum ist es unmöglich, daß es für alle Zeit von Veränderung befreit bleibe, doch bewegt es sich so gut es kann, möglichst in demselben Raume, in derselben Weise und nach Einer Richtung; deshalb ward ihm die Kreisumdrehung zu Theil, als die geringste Abwandlung der ihm eigenthümlichen Bewegung. Aber fortwährend selbst sich selbst zu bewegen, Das ist kaum irgend einem möglich, außer wieder dem alles sich Bewegende Lenkenden; Dem gestatten aber die göttlichen Gesetze nicht, es bald in dieser und dann wieder in entgegengesetzter Richtung zu thun. Nach diesem Allen dürfen wir aber fürwahr weder behaupten, die Welt drehe fortwährend sich selbst im Kreise, noch das Ganze werde von der Gottheit nach doppelter und entgegengesetzter
270 Richtung gedreht, noch zwei einander Widerstrebendes sinnende Gottheiten drehen es; sondern es bleibt nur Das übrig, was eben gesagt wurde, daß es bald von einer andern, göttlichen Einwirkung mit geleitet werde, indem es wieder zum Leben sich erhebt und die vom Weltschöpfer ihm bereitete Unsterblichkeit erlangt, bald aber, wenn es sich selbst überlassen werde, selbst durch sich selbst sich bewege, zur rechten Zeit so sich überlassen, daß es viele Tausende von Kreisläufen in entgegengesetzter Richtung wandelt, indem es als das größte, im schönsten Gleichgewicht stehende, auf dem kleinsten Fuße einhergeht.

Sokr. d. J. Gewiß iſt Alles, was du erörtert haſt, auf eine ſehr vernünftige Weiſe dargeſtellt.

Fr. Laß uns denn, indem wir aus dem eben Geſagten 14
weiter ſchließen, den Unfall erwägen, von dem wir behaupteten, er ſei der Grund alles Wunderbaren. Gewiß beſteht er nun eben darin.

Sokr. d. J. Worin denn?

Fr. Daß die Bewegung des Ganzen bald in der jetzigen Richtung kreiſe, bald in der entgegengeſetzten.

Sokr. d. J. Wie doch?

Fr. Man muß dieſe Umkehrung von allen in Bezug auf den Himmel eintretenden Veränderungen für die bedeutendſte und vollſtändigſte Veränderung anſehen.

Sokr. d. J. Gewiß, Das iſt natürlich.

Fr. Demnach müſſen wir auch glauben, daß damals auch mit uns, deren Aufenthalt innerhalb deſſelben iſt, die größten Veränderungen vorgingen.

Sokr. d. J. Auch Das iſt natürlich.

Fr. Wiſſen wir aber nicht, daß die Natur lebender Geſchöpfe große, zahlreiche und verſchiedenartige Veränderungen, die zuſammentreffen, ſchwer erträgt?

Sokr. d. J. Wie ſollte ſie Das nicht?

Fr. Dann kömmt demnach nothwendig das größte Verderben über die andern Geſchöpfe, doch insbeſondere bleiben auch vom Geſchlechte der Menſchen nur wenige übrig. Dieſe aber betreffen dann, wann die der jetzt beſtehenden Bewegung entgegengeſetzte Umkehrung eintritt, ſowol viel andere wunderbare und neue Unfälle, als der bedeutendſte und mit der Umwälzung des Ganzen in Verbindung ſtehende.

Sokr. d. J. Welcher?

Fr. Zuerſt blieb das Lebensalter, welches jedes Geſchöpf hatte, bei Allem ſtehen und was da ſterblich war, hörte auf, auf das Älterwerden loszugehen, dann kehrte es ſich wieder in das Gegentheil um und wurde gewiſſermaßen jünger und zarter. Und die weißen Haare der Ältern wurden ſchwarz, die glatt werdenden Wangen der Bärtigen brachten Jeden zu der durchlebten Jugend zurück, die an jedem Tage und in jeder Nacht glatter und kleiner werdenden Körper der Jünglinge aber kehrten

wieder zur Natur des neugeborenen Kindes, dem sie an Leib und Seele ähnlich wurden; von da an aber verkümmerten sie gänzlich und verschwanden ganz und gar. Der Leiche Derjenigen aber, die in damaliger Zeit eines gewaltsamen Todes starben, erging es in derselben Weise und sie schwand schnell
271 in wenigen Tagen in nichts dahin.

Sokr. d. J. Wie stand es aber in damaliger Zeit um die Geburt lebender Geschöpfe, lieber Fremdling, und wie erzeugten sie sich untereinander?

Fr. Es ist offenbar, lieber Sokrates, daß bei der damaligen Beschaffenheit der Dinge eine Erzeugung untereinander nicht stattfand, sondern daß dieses das einstmalige erdgeborene Geschlecht der Sage war, welches zu jener Zeit aus dem Schooße der Erde zurückkehrte; davon erzählten aber unsere ältesten Stammväter, deren Leben an den Schluß des frühern Umschwungs gränzte und die beim Beginn dieses geboren wurden; diese wurden uns nämlich die Verkünder der Sagen, an deren Wahrheit die Jetztlebenden mit Unrecht zweifeln. Denn man muß, denk' ich, das Weitere in Erwägung ziehen. Damit nämlich, daß die Greise zu dem Zustande des Kindes zurückkehren, steht in Verbindung [12]), daß dagegen aus den Verstorbenen und in der Erde Liegenden von dorther wieder Zusammengefügte und Wiederauflebende der Umwälzung sich anschließen, indem die Geburt den Kreislauf nach dem ihr Entgegengesetzten mit beschreibt [13]) und daß so nach diesem Verhältniß nothwendig erzeugte Erdgeborene sowol ihren Namen, als ihre Erklärung erhalten, diejenigen ausgenommen, welche Gott einem andern Loose zuführte.

Sokr. d. J. Wenigstens folgt Das durchaus aus dem Vorhergehenden. Gehörte aber das Leben, von dem du sagst, daß es unter der Herrschaft des Kronos stattfand, jener oder dieser Bewegungsrichtung an? Denn offenbar ist die Richtungsveränderung der Gestirne und der Sonne beiden Umkehrungen angemessen.

Fr. Sehr gut bist du unserer Erörterung gefolgt. Daß aber den Menschen Alles von selbst zu Theil wurde, wonach du eben fragtest, Das ist keineswegs der jetzt bestehenden Bewegung, sondern war ebenfalls der vorhergehenden angemessen.

Denn damals fing zuerſt Gott für dieſe geſammte Kreisbewegung Sorge zu tragen an; und wie jetzt nach Gegenden, in derſelben Weiſe waren alle Theile des Weltalls von Göttern die über ſie geboten (unter ſich) vertheilt [14]). Insbeſondere hatten Dämonen unter ſich die lebenden Geſchöpfe nach Gattungen und Heerden, gewiſſermaßen als göttliche Hirten, vertheilt, indem Jeder für Jedes von denen die er hütete vollſtändig zu ſorgen vermögend war, ſodaß es nichts Wildes unter ihnen gab, noch ein Auffreſſen untereinander; Krieg und Zwieſpalt fand durchaus nicht ſtatt und ſo könnte man noch unzähliges andere aus dieſer Ordnung der Dinge Hervorgehende anführen.

In ſolcher Weiſe iſt alſo Das erklärt, was die Sage von dem von ſelbſt ſich darbietenden Unterhalt der Menſchen berichtet. Ein Gott war, ſelbſt ihnen gebietend, ihr Hüter, gleichwie jetzt Menſchen, als andere den Göttern näher verwandte Geſchöpfe, andere ihnen nachſtehende Gattungen von Geſchöpfen hüten. Unter ſeiner Hut gab es aber weder Staaten, noch hatten ſie Frauen und Kinder, denn alle kehrten aus der Erde wieder in das Leben, ohne ſich der frühern Zuſtände zu er- 272
innern. Vielmehr fand das Alles bei ihnen nicht ſtatt; reichliche Früchte hatten ſie, aber von den Bäumen und den andern Gewächſen nicht durch Ackerbau erzeugt, ſondern indem die Erde ſie ihnen von ſelbſt bot. Nackt und ohne Lager lebten ſie größtentheils unter freiem Himmel, denn der Jahreszeiten Milde brachte ihnen kein Ungemach, ein weiches Lager bot ihnen aber das üppig dem Boden entſprießende Gras. So, hörſt du, lieber Sokrates, war die Lebensweiſe der unter Kronos Lebenden [15]); die aber, die unter dem Zeus ſtattfinden ſoll, die gegenwärtige, kennſt du aus eigener Erfahrung. Vermöchteſt du nun wol und wäreſt du geneigt zu entſcheiden, welche von beiden die glücklichere ſei?

Sokr. d. J. Keineswegs.

Fr. Wünſcheſt du alſo, daß ich in gewiſſer Weiſe darüber entſcheide?

Sokr. d. J. Ja allerdings.

Fr. Wenn demnach die Pfleglinge des Kronos, da ihnen 16.
in ſo reichem Maße Zeit und Vermögen zu Gebote ſtand, um

nicht blos mit Menschen, sondern auch mit Thieren Rede zu wechseln, dies Alles zum Streben nach Weisheit benutzten, indem sie mit Thieren und untereinander verkehrten und bei jedem Wesen nachforschten, ob eines, mit einem ihm eigenthümlichen Vermögen ausgestattet, vor den andern etwas auf das Einsammeln von Einsicht Bezügliches erkannte, dann ist's leicht zu entscheiden, wie unendlich größere Ansprüche auf Glückseligkeit die damals vor den jetzt Lebenden hatten. Wenn sie aber, nachdem sie der Speise und des Trankes in reichlicher Fülle genossen, sich untereinander und den Thieren Dinge vorfabelten, dergleichen auch jetzt von ihnen erzählt werden, so ist auch in diesem Fall, mich meiner Meinung nach zu erklären, die Frage leicht zu entscheiden. Dessenungeachtet wollen wir Das auf sich beruhen lassen, bis sich uns Jemand zeigt, der in glaubwürdiger Weise uns kund gibt, wie die damals Lebenden die Begierde nach Kenntnissen und der Anwendung der Rede hegten; aber Das, weshalb wir die Sage auf die Bahn brachten, müssen wir besprechen, damit wir das daraus Hervorgehende fördernd zum Schlusse bringen.

Als nämlich die Zeit aller dieser Erscheinungen abgelaufen war und die Umkehrung vor sich gehen mußte und bereits das ganze erdgeborene Geschlecht zu Ende war, weil jede Seele alle Geburten bestanden hatte, die zu bestehen ihr auferlegt war, indem sie als ebenso viel Samenkörner in die Erde sank [16]): da entfernte sich des Weltalls Steuermann, indem er gewissermaßen des Steuerruders Griff aus den Händen ließ, nach seiner Warte, das Geschick aber und ein ihr eingepflanztes Streben drehte von Neuem die Welt um. Nun entbanden alle in den verschiedenen Räumen neben dem höchsten Geiste herrschenden Götter, indem sie erkannten, was da vorgehe, ebenfalls die verschiedenen Theile der Welt ihrer Fürsorge. Aber
273 die sich umkehrende und in der entgegengesetzten Richtung des Anfanges und Endes zusammentreffende Welt verursachte wiederum, indem sie in sich selbst eine große Erschütterung bewirkte, einen neuen Untergang von Geschöpfen aller Art. Als darauf eine geraume Zeit verstrichen war und die Stürme, die Verwirrung und die Erschütterungen bereits aufhörten, schlug sie, vom Wogendrang befreit und wohlgeordnet, die eigene,

gewohnte Bahn ein, indem sie selbst, in möglichst treuem Gedächtniß des Weltschöpfers und Vaters Belehrung bewahrend, die Fürsorge und Gewalt über sich selbst und das in ihr Befindliche übte. Diese Belehrung befolgte sie nun anfänglich genauer, zuletzt aber vergeßlicher. Davon trägt ihr das stoffartige, mit ihrer einstmaligen alten Beschaffenheit Verbundene ihrer Mischung die Schuld, indem sie, bevor sie zur gegenwärtigen Ordnung gelangte, mit großem Wirrsal behaftet war. Denn von ihrem Ordner hat sie alles Schöne, von ihrem vorhergehenden Zustande aber, was da Schlimmes und Ungerechtes unter dem Himmel sich begibt, Das hat sie selbst von jenem Zustande her und schafft es in dem Lebenden. Darum erzeugt sie, solange sie in Verbindung mit dem Weltsteurer die in ihr Lebenden ernährt, in diesen Schlechtes in geringem, Gutes aber in reichlichem Maße; doch von ihm getrennt, vollbringt sie in der an ihre Freigebung zunächst grenzenden Zeit Alles auf das schönste, mit fortschreitender Zeit aber, und wenn das Vergessen sich mehr in ihr erzeugt, da herrscht sogar das Gebrechen der alten Verworrenheit vor, geht aber diese Zeit zu Ende, dann kömmt es zur Blüte und indem sie zu geringem Guten eine reiche Beimischung des Entgegengesetzten fügt, geräth sie in Gefahr des eigenen Untergangs und des in ihr Befindlichen. Darum nimmt schon dann der Gott, der sie ordnete, indem er sie in solcher Noth sieht, besorgt, sie möge in Sturmes Drang, durch Wirrsal aufgelöst, in der Verworrenheit grenzenlosen Raum versinken, wieder an ihrem Steuerruder Platz, kehrt Das, was in dem vorhergegangenen Zeitabschnitt, wo sie sich selbst überlassen war, erkrankte und sich aufgelöst hatte, um, und verleiht ihm, indem er es wohl gestaltet und wieder ordnet, ein unsterbliches, nimmer alterndes Leben. Hiermit ist also das Ende von Allem angegeben. Dies ist aber ausreichend zum Nachweis des Königs für Diejenigen, die an das vorher Gesagte die weitere Untersuchung knüpfen. Als nämlich die Welt sich wieder nach der Bahn der jetzigen Erzeugung umdrehte, da kam wiederum das Lebensalter zum Stillstand und gab von Neuem den damaligen entgegengesetzte Erscheinungen; denn die ihrer Kleinheit wegen dem Verschwinden nahen Geschöpfe wuchsen, aber die aus der Erde frischerzeugten Körper

kehrten, nachdem sie grau geworden, dahinsterbend wieder in der Erde Schoos zurück. So änderte sich alles Andere, nach-
274 ahmend und begleitend das dem Ganzen Widerfahrene, insbesondere aber folgte nothwendig die Nachbildung in der Empfängniß, der Geburt und dem Aufwachsen allem Übrigen. Denn nicht war es fürderhin noch zulässig, daß in der Erde ein Lebendes durch das Zusammentreten anderer erwachse, sondern gleichwie es der Welt geboten war, selbständig ihre Bahn zu wandeln, so ward es auch in derselben Weise, unter ähnlicher Leitung, den Theilen selbst geboten, soviel wie möglich durch sich selbst zu erzeugen, zu gebären und aufzuerziehen. Worauf aber die ganze Erzählung ausging, dahin sind wir bereits gelangt. Von den übrigen Geschöpfen könnten wir nämlich Vieles und Ausführliches berichten, woraus jedes und aus welchen Gründen es sich umgestaltet hat; über die Menschen aber ist unser Bericht kürzer und zweckgemäßer. Denn beraubt der Fürsorge des Dämons, der unser Herr und Hüter war, da ferner die meisten der von Natur schlimmen Thiere wild, die Menschen selbst aber schwach und hüterlos geworden waren, so wurden sie von jenen geraubt; außerdem wußten sie auch in der ersten Zeit sich nicht zu helfen und entbehrten der Künste, weil die von selbst sich darbietende Nahrung ausgegangen war, sie aber dieselbe sich noch nicht zu verschaffen verstanden, da früher kein Bedürfniß sie nöthigte. Aus allen diesen Gründen befanden sie sich in großer Verlegenheit. Deshalb wurden uns nun die in alten Sagen erwähnten Gaben verliehen, mit der nothwendigen Belehrung und Unterweisung verbunden, das Feuer vom Prometheus, und die Künste vom Hephästos und seiner Kunstgenossin [17]), sowie von andern Samenkörner und Gewächse. Und Alles, was zur Einrichtung des menschlichen Lebens mitgehörte, ist daraus hervorgegangen; da, wie eben gesagt wurde, von Seiten der Götter deren Fürsorge aufhörte und die Menschen sich selbst leiten und für sich sorgen mußten, gleichwie die ganze Welt, nach deren Beispiel und Vorgang wir zu aller Zeit bald auf diese, bald auf jene Weise leben und uns fortpflanzen. Und hiermit sei die Sage beschlossen, benutzen wollen wir sie aber, einzusehen, welchen Fehlgriff wir in unserer vorigen Untersuchung bei Erklärung

des der Königsherrschaft und der Staatsverwaltung kundigen Mannes begingen.

Sokr. d. J. Wie und in welchem Maße glaubst du also, daß von uns ein Fehlgriff begangen wurde? 17

Fr. In einer Hinsicht ein geringerer, in anderer ein recht tüchtiger, und der weit größer und bedeutender erscheint, als vorhin.

Sokr. d. J. Wie denn?

Fr. Daß wir auf die Frage nach dem Könige und Staatsmann der jetzigen Umdrehung und Erzeugung den Hirten der damaligen Menschenheerde aus dem entgegengesetzten Zeitabschnitt und noch dazu einen Gott statt eines Sterblichen angaben, darin griffen wir sehr fehl; daß wir ihn aber für den Herrscher des gesammten Staates erklärten, doch nicht genau angaben, in welcher Weise, in dieser Hinsicht ist zwar das Gesagte richtig, es wurde aber nicht vollständig, noch deutlich genug ausgesprochen; darum haben wir hier einen geringern Fehlgriff begangen, als dort. 275

Sokr. d. J. Richtig.

Fr. Daher können wir, scheint es, erwarten, erst nachdem wir die Weise der Leitung des Staates feststellten, auch den Staatsmann vollständig dargestellt zu haben.

Sokr. d. J. Sehr wahr.

Fr. Gewiß, darum stellten wir auch die Sage daneben auf, nicht blos, damit sich hinsichtlich der Heerdenhut ergebe, wie Alle Demjenigen, nach dem wir forschen, sie streitig machen [18]), sondern damit wir auch diesen bestimmter erkennen, dem es allein gebührt, indem er in der Weise der Schaf- und Rinderhirten für die Auferziehung der Menschenheerde Sorge trägt, allein durch diesen Namen ausgezeichnet zu werden.

Sokr. d. J. Richtig.

Fr. Ich meine aber, lieber Sokrates, diese Vorstellung vom göttlichen Hüter sei noch Größerm als dem Könige angemessen, vielmehr seien die jetzt hier auf Erden lebenden Staatsmänner den von ihnen Beherrschten sehr ähnlich an Naturanlagen, und kommen jenen, vermöge der ihnen zu Theil gewordenen Ausbildung und Auferziehung, noch näher.

Sokr. d. J. Durchaus wol.

Fr. Doch müſſen wir ihnen darum weder mehr noch minder eifrig nachforſchen, ob ſie von Natur auf dieſe oder jene Weiſe beſchaffen ſind.

Sokr. d. J. Wie ſollten wir Das nicht?

Fr. Laß uns folgendergeſtalt wieder auf den betretenen Weg zurückkommen. Die Kunſt, die wir als die ſelbſtbefehlende über lebende Geſchöpfe aufſtellten, die jedoch nicht für Einzelne, ſondern für Gemeinſames ſorge, und die wir damals ſogleich die heerdenaufnährende nannten [19]) — du erinnerſt dich doch?

Sokr. d. J. Ja.

Fr. Bei dieſer griffen wir irgendwie fehl. Denn dieſer Begriff und Name umfaßt keineswegs zugleich den Staatsmann, ſondern dieſer war uns unvermerkt vermöge dieſer Benennung entſchlüpft.

Sokr. d. J. Wie ſo?

Fr. Heerden jeder Art aufzunähren iſt wol etwas allen andern Hütern Gemeinſames, während aber der Staaatsmann daran nicht Theil hat, legten wir auch ihm dieſen Namen bei, da wir doch allen noch etwas ihnen insgeſammt Gemeinſchaftliches hätten beilegen ſollen.

Sokr. d. J. Du haſt Recht, wenn es eben ſo etwas gab.

Fr. Wie? War denn nun wol nicht die Pflege ein Allen Gemeinſames, ohne davon die Ernährung oder irgend eine andere Verrichtung zu ſondern? Nannten wir ſie aber eine Heerden wartende oder pflegende, oder auch für ſie ſorgende Kunſt, mit einem für Alle paſſenden Namen, dann konnten wir auch den Staaatsmann mit einſchließen, da unſere Nachforſchung zu erkennen gab, daß Das nöthig ſei.

18 Sokr. d. J. Richtig. In welcher Weiſe dürfte dann aber
276 wol die Eintheilung ſtattfinden?

Fr. Ebenſo; wenn wir, wie wir vorher die heerdenaufnährende nach den wandelnden und unbeflügelten, nach den unvermiſcht ſich begattenden und hörnerloſen eintheilten, nach denſelben Unterſcheidungen auch die heerdenwartende eintheilen wollten, ſo hätten wir wol mit unſerer Erklärung das jetzige und das Königthum zu des Kronos Zeiten gleichmäßig umfaßt.

Sokr. d. J. Offenbar. Ich frage aber wieder, wie nun weiter?

Fr. Es iſt offenbar, daß, wenn ſo die Benennung der heerdenwartenden ihr beigelegt wäre, es uns nimmer begegnen würde, daß Manche in Zweifel zögen, ob es überhaupt eine Fürſorge gebe, ſowie vorhin mit Recht bezweifelt wurde, ob es unter uns irgend eine Kunſt gebe, die jenes Beiwort der ernährenden verdiene, oder ſollt' es eine ſolche geben, dieſe dann Vielen und mehr zukomme als einem der Könige.

Sokr. d. J. Richtig.

Fr. Doch dürfte keine andere Kunſt mehr und früher die Fürſorge für jeden menſchlichen Verein beanſpruchen, als die königliche und die Herrſchaft über die Menſchen insgeſammt.

Sokr. d. J. Was du ſagſt, iſt richtig.

Fr. Erkennen wir nun wenigſtens, lieber Sokrates, daß wir gerade am Schluſſe wieder einen groben Fehler begingen.

Sokr. d. J. Welchen?

Fr. Den, daß, wenn wir auch recht gut erkannten, es gebe eine die zweifüßige Heerde aufnährende Kunſt, wir darum nicht ſogleich als die vollſtändige Kunſt des Königs und Staatsmannes ſie begrüßen durften.

Sokr. d. J. Ja wohl.

Fr. Zuerſt mußten wir, wie geſagt, die Benennung umändern, indem wir dieſelbe mehr auf die Fürſorge als auf die Ernährung bezogen und dann ſie theilen; denn ſie dürfte noch gar manche Abtheilungen umfaſſen.

Sokr. d. J. Welche?

Fr. Nach welchem wir etwa den göttlichen Hüter von dem menſchlichen Fürſorger ſcheiden würden.

Sokr. d. J. Richtig.

Fr. Die dieſem zugetheilte fürſorgende Kunſt mußten wir nothwendig wieder in zwei Theile theilen.

Sokr. d. J. Wonach?

Fr. Als angemaßt und als übertragen.

Sokr. d. J. Freilich.

Fr. Und indem wir wol früher darin in allzu befangener Weiſe fehlten, warfen wir den Gewaltherrſcher und den König, die höchſt verſchieden ſind, in Eines, ſie ſelbſt und die Herrſcherweiſe beider.

Sokr. d. J. Sehr wahr.

Fr. Wollen wir nun nicht, indem wir uns, nach meiner Angabe, wieder berichtigen, die menschliche, fürsorgende Kunst in zwei Theile theilen, je nachdem sie angemaßt oder übertragen ist?

Sokr. d. J. Ja wohl.

Fr. Und indem wir die angemaßte die gewaltherrscherische, die übertragene heerdenwartende über sie übertragende, zweifüßige Geschöpfe aber die staatsmännische nennen, wollen wir nun Den, der diese Kunst und Fürsorge übt, wirklich für den wirklichen König und Staatsmann erklären?

Sokr. d. J. Scheint es doch, lieber Fremdling, daß unsere Nachweisung des Staatsmanns so zum Schlusse gediehen sei.

19 Fr. Dann wäre sie uns wohl gediehen, lieber Sokrates.
277 Doch muß das nicht dir allein, sondern zugleich mit dir auch mir so bedünken. Nun aber erscheint, meiner Meinung zufolge, der König noch nicht in vollendeter Gestalt von uns dargestellt; sondern wie Bildhauer bisweilen jedes ihrer Werke bei allem Eifer verzögern, indem sie zur Ungebühr Mehres und Größeres als sich ziemt, ihm noch einfügen [20]); so sahen jetzt auch wir, um nicht blos schnell, sondern auch in prunkender Weise, den Fehlgriff der vorhergehenden Auseinandersetzung bemerklich zu machen, vermeinend, beim Könige zieme es sich, großer Beispiele sich zu bedienen, uns genöthiget, indem wir mit der Sage mächtigem Umfang uns beluden, einen Theil derselben von größerm Umfang als sich geziemte zu benutzen. So dehnten wir unsere Nachweisung zu sehr in die Länge und brachten die Sage durchaus nicht zum Schluß, sondern unsere Rede scheint geradezu wie ein Bild zwar den äußern Umrissen nach vollendet, das Sprechende aber mittels der Wahl und Mischung der Farben noch nicht erlangt zu haben. Für die der Rede Kundigen ziemt es aber mehr jeden Gegenstand durch Wort und Rede, als durch den Pinsel und Handgriffe darzustellen; für andere aber durch Handgriffe.

Sokr. d. J. Das ist richtig. Inwiefern du aber behauptest, daß es von uns noch nicht ausreichend dargelegt sei, Das zeige mir.

Fr. Schwer ist's, du Trefflicher, etwas Wichtigeres aus-

reichend zu verdeutlichen, ohne sich der Beispiele zu bedienen; denn Jeder von uns geräth in Gefahr, während er, wie im Traume, Alles zu wissen vermeinte, dann wieder, gleichsam zur Besonnenheit erwacht, über Alles in Unwissenheit zu sein.

Sokr. d. J. Wie meinst du Das?

Fr. In sehr seltsamer Weise schein' ich jetzt Das, was bei der Erkenntniß uns widerfährt, zur Sprache gebracht zu haben.

Sokr. d. J. Wie doch?

Fr. Selbst für das Beispiel, mein Bester, bedarf ich wieder des Beispiels.

Sokr. d. J. Weshalb denn? Sprich, ohne, in Rücksicht auf mich, etwas unerörtert zu lassen.

Fr. Ich muß es aussprechen, da ich auch dich mir zu folgen bereit sehe. Wir wissen doch wol von den Knaben, wenn sie eben erst lesen zu lernen anfangen —

Sokr. d. J. Was denn?

Fr. Daß sie jeden Buchstaben in den kürzesten und leichtesten Silben in befriedigender Weise herausfinden und über dieselben die richtigen Antworten zu geben in den Stand gesetzt werden.

Sokr. d. J. Wie sollten sie Das nicht?

Fr. Uber eben dieselben dagegen in andern Fällen schwankend, gerathen sie in ihrer Rede und Meinung in Irrthum.

Sokr. d. J. Ja, allerdings.

Fr. Vermögen wir sie nun also nicht am leichtesten und besten in folgender Weise auf Das, was sie noch nicht wissen, hinzuführen?

Sokr. d. J. In welcher?

Fr. Indem wir sie zuerst auf die Fälle zurückführen, in welchen sie ebendieselben Grundlaute richtig erriethen und, nachdem wir darauf sie zurückgeführt, diese neben die noch nicht richtig erkannten stellen und durch Vergleichung zeigen, daß in beiden Zusammensetzungen dieselbe Übereinstimmung und Beschaffenheit sich finde, bis wir sie auf die richtig erkannten durch Zusammenstellung mit allen noch nicht erkannten hingewiesen und durch diese Hinweisungen, indem sie zu Beispielen werden, bewirkt haben, daß jeder Grundlaut in allen Lautverbindungen

(Silben), der verschiedene als ein von den andern verschiedener, der gleiche als der gleiche stets in derselben Weise benannt werde.

Sokr. d. J. Ja allerdings.

Fr. Haben wir Das nun nicht zur Genüge begriffen, daß ein Beispiel sich dann erzeugt, wann etwas, als Dasselbe in einem Andern davon getrennten richtig erkannt und damit in beiderlei Beziehung zusammengehalten, Eine richtige Meinung begründet?

Sokr. d. J. Das ist offenbar.

Fr. Dürfen wir daher wol uns wundern, wenn unsere Seele, der es in Beziehung auf die Grundverhältnisse aller Dinge von Natur ebenso ergeht, bald, von der Wahrheit geleitet, bei einigen über jedes Einzelne sich entscheidet, bald dagegen bei andern über Alles schwankt und über Einiges davon aus den Zusammensetzungen eine richtige Meinung sich bildet, dann aber wieder dieselben Dinge verkennt, wenn sie dieselben in die zusammengesetzten und schwierigen Verbindungen der Wirklichkeit versetzt sieht?

Sokr. d. J. Und Das ist doch nicht zu verwundern.

Fr. Denn, lieber Freund, wie könnte doch wol Jemand, von einer irrigen Meinung ausgehend, sich dadurch Einsicht verschaffen, sodaß er auch nur zu einem geringen Theile der Wahrheit gelangte?

Sokr. d. J. Fast in keiner Weise.

Fr. Wenn demnach das von Natur so sich verhält, dürften dann wol wir, ich und du, fehlgreifen, wenn wir zuerst es versuchten, die Beschaffenheit des Beispiels überhaupt an einem andern, geringfügigern Beispiele im Einzelnen zu erkennen; dann aber denselben Begriff irgendwoher von geringern Dingen auf den wichtigsten, den des Königs, übertrügen und wieder durch ein Beispiel es versuchten, die dem Staate zugewendete Pflege kunstgemäß kennen zu lernen, damit das Traumgesicht zu einem wachend Erkannten uns werde?

Sokr. d. J. Gewiß in sehr richtiger Weise.

279 Fr. Darum müssen wir fürwahr unsere vorige Untersuchung wieder aufnehmen, daß wir, da dem Stande der Könige tausend Andere die Fürsorge für den Staat streitig machen [21]),

dieſe Alle abſondern und ihn allein zurücklaſſen müſſen. Und zu dieſem Behufe bedürfen wir, behaupteten wir, eines Beiſpiels.

Sokr. d. J. Gar ſehr.

Fr. Welches möglichſt geringfügige Beiſpiel, bei welchem 21
dieſelbe der Staatsverwaltung eigenthümliche Thätigkeit ſich zeigt, möchte nun wol Jemand daneben ſtellen, um den Gegenſtand unſerer Nachforſchung in genügender Weiſe aufzufinden? Gefällt es, beim Zeus! dir, lieber Sokrates, daß wir, wenn wir nichts Anderes in Bereitſchaft haben, der Weberkunſt den Vorzug geben? Und zwar, wenn du meinſt, nicht der geſammten? Denn für uns wird vielleicht die auf die Gewebe aus Wolle bezügliche ausreichen; dürfte uns doch wol ſchon dieſer Theil derſelben, indem wir ihn hervorheben, einen Beleg für Das bieten, was wir beabſichtigen.

Sokr. d. J. Wie ſollt' er denn nicht?

Fr. Warum doch, wie wir im Vorigen Jegliches eintheilten, indem wir Theile von Theilen ſonderten, machen wir es nicht auch jetzt hinſichtlich der Weberkunſt ebenſo und gelangen, indem wir, ſo gut wir können, auf dem möglichſt kürzeſten Wege ſchnell Alles durchlaufen, zu dem jetzt uns Erſprießlichen?

Sokr. d. J. Wie meinſt du?

Fr. Ich will durch die Auseinanderſetzung ſelbſt deine Frage beantworten.

Sokr. d. J. Sehr wohl geſprochen.

Fr. Alles alſo, was wir verfertigen und uns verſchaffen, ſoll theils etwas bewirken, theils als Schutzmittel dienen, daß etwas uns nicht widerfahre. Von den Schutzmitteln ſind aber die einen göttliche und menſchliche Heil-, die andern Schirmmittel. Von den Schirmmitteln beſtehen die einen aus Schutzwaffen für den Krieg, die andern aus Schutzwehren. Von den Schutzwehren ſind die einen Umhüllungen, die andern Verwahrungsmittel gegen Hitze und Kälte. Von den Verwahrungsmitteln ſind die einen Bedachungen, die andern Bedeckungen. Von den Bedeckungen dienen die einen zum Unterbreiten, die andern zum Bekleiden. Von den Bekleidungen ſind die einen aus Einem Stücke, die andern zuſammengefügt. Von den Zuſammengefügten die einen durch Nähte, die andern ohne

Nähte verbunden. Von den Nahtlosen bestehen die einen aus Fasern von Pflanzen, die andern aus Haaren. Von den Haarigen sind die einen durch Wasser und Erde, die andern durch sich selbst unter sich verbunden. Gaben wir nun nicht diesen aus unter sich selbst Zusammengefügten verfertigten Schutzmitteln und Bedeckungen da den Namen Kleider und wollen wir nicht die Kunst, die vor allen andern für die Kleider sorgt, wie wir vorhin die für den Staat sorgende Staatskunst nannten, so auch diese, eben von ihrer Verrichtung, die Kleiderverfertigungskunst nennen? Und wollen wir nicht behaupten, daß auch die Webekunst, insofern sie ihrem größten Theile nach mit der Kleiderverfertigung sich beschäftigt, durch nichts als den Namen von dieser kleiderverfertigenden sich unterscheide, wie vorhin auch dort die königliche von der Staatskunst?

Sokr. d. J. Sehr richtig.

Fr. Nach Diesem wollen wir nun in Erwägung ziehen, daß vielleicht wol Jemand glauben möchte, daß die so als Weberkunst der Kleider bezeichnete genügend bezeichnet sei, indem er nicht einzusehen vermag, daß sie noch nicht von den nahe mitwirkenden geschieden ist, und von vielen andern verwandten getrennt ward.

Sokr. d. J. Von welchen verwandten, sprich?

Fr. Du folgtest nicht, wie du zeigst, dem Gesagten. Ich muß daher, wie es scheint, den Weg wieder zurückgehen, indem ich vom Ende beginne. Wenn du nämlich die Verwandtschaft berücksichtigest, trennten wir eine Kunst, nämlich das Zusammenfügen der Teppiche, von ihr, indem wir Umhüllendes und Untergebreitetes unterschieden.

Sokr. d. J. Das seh' ich ein.

Fr. Wir nahmen auch hinweg alles Verfertigen aus Flachs und Hanf und Allem, was wir in unserer Erörterung Pflanzenfasern nannten; wir schieden ferner aus das Filzen und die vermöge des Durchstechens und der Nähte bewirkte Zusammenfügung, die am häufigsten bei der Schuhmacherei vorkommt.

Sokr. d. J. Ja allerdings.

Fr. Wir nahmen ferner hinweg die Bearbeitung der Bedeckungen aus Einem Stücke durch Gerben, und die Künste

der Bedachung insgesammt, welche bei dem Häuserbau und dem gesammten Zimmrerhandwerk und andern Künsten uns Schutz gegen des Wassers Andrang gewähren, und die Künste, die uns schirmende Schutzmittel gegen Diebstahl und Gewaltthätigkeiten bieten, sich mit der Verfertigung von Deckelwerk und der Befestigung der Thüren beschäftigen und zu der Kunst des Zusammenpflöckens gerechnet werden. Auch die gesammte Waffenschmiedekunst schieden wir aus, die als ein Theil dem umfangreichen und mannichfaltigen, Schutzwehr schaffenden Bereiche angehört; ja, auch die gesammte Genesungsmittel bietende Zauberheilkunst sonderten wir gleich anfangs ab und ließen, so schien es wol, eben die gesuchte, vor Witterungsungemach schirmende, eine wollene Schutzwehr gewährende, den Namen Weberei führende zurück.

Sokr. d. J. So scheint es wenigstens.

Fr. Aber diese Auseinandersetzung ist noch nicht befriedigend, mein Sohn. Denn offenbar thut Derjenige, der Hand legt an die Kleiderverfertigung, anfangs das Gegentheil vom 281
Weben.

Sokr. d. J. Wie?

Fr. Der eine Theil des Webens besteht doch gewissermaßen in einem Zusammenflechten?

Sokr. d. J. Ja.

Fr. Der andere aber in einem Trennen des Verbundenen und ineinander Geflochtenen.

Sokr. d. J. Welcher denn?

Fr. Was Derjenige thut, der die Kunst des Krempelns übt. Oder dürfen wir es wagen, das Geschäft des Krempelns ein Weben, und den Krempler einen Weber zu nennen?

Sokr. d. J. Keineswegs.

Fr. Gewiß, auch Derjenige, welcher die Anlegung der Kette und des Zettels ein Weben nennt, bedient sich eines seltsamen und falschen Ausdrucks.

Sokr. d. J. Wie sollt' er nicht?

Fr. Und wie? Wollen wir das gesammte Geschäft des Walkers und Flickschneiders nicht auch zu der auf die Kleidung gewendeten Sorgfalt und Bemühung rechnen, oder wollen wir diese alle auch als Weberkünste aufführen?

Sokr. d. J. Keineswegs.

Fr. Sondern es werden diese Künste insgesammt über die Behandlung und Verfertigung der Kleider mit der Weberkunst streiten, indem sie ihr zwar den größten Antheil zugestehen, sich selbst aber auch große Antheile zuschreiben.

Sokr. d. J. Ja wohl.

Fr. Ferner muß man annehmen, daß außer diesen die Künste, welche die Werkzeuge verfertigen, durch welche die Verrichtungen der Weberei zu Stande kommen, in Anspruch nehmen, wenigstens Miterzeugerinnen jedes Gewebes zu sein.

Sokr. d. J. Sehr richtig.

Fr. Wird nun von uns die Erklärung desjenigen Theiles der Weberkunst, dem wir den Vorzug gaben, genügend abgegrenzt sein, wenn wir sie unter allen Bemühungen, die auf das Wollengewand gewendet werden, als die wichtigste und schönste aufstellen? Oder vermöchten wir etwas zwar Wahres, aber gewiß nicht Deutliches, noch Befriedigendes zu sagen, bevor wir auch diese insgesammt von ihr hinwegnahmen?

Sokr. d. J. Richtig.

23 Fr. Müssen wir nun hierauf nicht thun, was wir da sagen, damit unsere Untersuchung ihren Fortgang habe?

Sokr d. J. Wie sollten wir nicht?

Fr. Zuerst wollen wir also in Erwägung ziehen, daß es in Beziehung auf alle Verrichtungen zwei Künste gibt.

Sokr. d. J. Welche?

Fr. Die eine, die das Erzeugen mitbewirkt, die andere, die es selbst bewirkt.

Sokr. d. J. Wie?

Fr. Diejenigen, welche das Geschäft selbst nicht verrichten, aber den es Verrichtenden Werkzeuge liefern, ohne welche jede der Künste ihre Aufgabe wol nimmer zu lösen vermöchte, diese nennen wir bewirken helfende, die das Geschäft selbst verrichtenden aber bewirkende.

Sokr. d. J. Das läßt sich wohl hören.

Fr. Nennen wir nun nicht danach alle Spindeln, Weberladen und andere sonst an der Erzeugung der Bekleidung theilhabende Werkzeuge verfertigende Künste mitbewirkende, die aber diese selbst bearbeitenden und hervorbringenden bewirkende?

Sokr. d. J. Sehr richtig.

Fr. Von den bewirkenden Künsten aber ist es am angemessensten, die des Waschens und Ausbesserns und aller dahin abzielenden Verrichtungen, da die Putzkunst von großem Umfange ist, als den hierhergehörigen Theil derselben insgesammt unter dem Namen der Walkerkunst zusammenzufassen. 282

Sokr. d. J. Schön.

Fr. Und gewiß bildet ferner auch die Kunst des Krempelns und Spinnens und aller einzelnen auf die Verfertigung des Gewandes, von dem wir sprechen, bezüglichen Verrichtungen Eine Kunst, aus der Zahl derjenigen, die von Allen als solche aufgeführt werden [22]), die der Wollarbeit.

Sokr. d. J. Wie sollte sie denn nicht?

Fr. Die Wollarbeit zerfällt aber in zwei Abtheilungen und jede derselben ist zugleich ein Theil zweier Künste.

Sokr. d. J. Wie?

Fr. Das Krempeln und die eine Hälfte der Weberei und was da Zusammenbefindliches sondert, das Alles ist wol, mit Einem Ausdrucke es zu umfassen, zur Wollarbeit Gehöriges und nach unserer Ansicht erstreckten sich zwei ausgebreitete Künste über Alles, die verbindende und die sondernde.

Sokr. d. J. Ja.

Fr. Zu der sondernden also gehört das Krempeln und alles eben Genannte; denn das Sondern in Wolle und in der Kette, das in anderer Weise mit der Weberlade und in anderer mit den Händen geschieht, bekam die Benennungen, die eben angeführt wurden.

Sokr. d. J. Ja, allerdings.

Fr. Nehmen wir nun später einen Theil der verbindenden Kunst und der Wollarbeit, bei der er stattfindet, vor; was aber der sondernden Kunst angehörte [23]), das insgesammt wollen wir hier durchgehen, indem wir die Wollarbeit in einen sondernden und verbindenden Theil theilen.

Sokr. d. J. Diese Theilung finde statt.

Fr. Nun mußt du also wieder auch den verbindenden Theil der Wollarbeit zerlegen, lieber Sokrates, wollen wir die vorerwähnte Art der Weberei zur Genüge feststellen.

Sokr. d. J. Das müssen wir also.

Fr. Freilich müssen wir es. Und wir wollen sagen, daß er aus einem zusammendrehenden und zusammenflechtenden bestehe.

Sokr. d. J. Verstehe ich dich recht? Du scheinst mir Das auf die Vorrichtung der Kette (des Aufzugs) Bezügliche den zusammendrehenden zu nennen.

Fr. Nicht blos, auch die auf den Zettel (Einschlag) bezügliche. Oder können wir eine Erzeugung desselben ohne Drehen ausfinden?

Sokr. d. J. Keineswegs.

Fr. Unterscheide denn auch jedes von beiden; denn vielleicht dürfte dir diese Unterscheidung zu statten kommen.

Sokr. d. J. Inwiefern?

Fr. Insofern. Nicht wahr, von den Erzeugnissen des Krempelns nennen wir ein in die Länge und Breite gezogenes Wollbündel Wocken?

Sokr. d. J. Ja.

Fr. Das daraus mittels der Spindel gedrehte, feste Gespinnst nenne das Kettengespinnst, die Kunst aber, die es lang auszieht, die kettenspinnende.

Sokr. d. J. Richtig.

Fr. Was dagegen locker gedreht wird und beim Einschießen in die Kette eine dem Kardetschen (Kämmen) des Walkers angemessene Weichheit behält, dieses Gespinnst wollen wir den Zettel (Einschlag) und die Kunst, der es zugewiesen ist, die
283 zettelspinnende nennen.

Sokr. d. J. Sehr richtig.

Fr. Gewiß ist nun derjenige Theil der Weberei, den wir vornahmen, Jedem bereits deutlich. Wenn nämlich der verbindende Theil der Wollarbeit durch gerades Zusammenflechten der Kette und des Zettels ein Gewebe erzeugt, so nennen wir das ganze Gewobene ein Wollgewand, und die dabei thätige Kunst die Weberei.

Sokr. d. J. Sehr richtig.

24 Fr. Nun gut. Warum antworteten wir aber doch nicht sogleich, die Weberei sei ein Verflechten der Kette und des Zettels, sondern gingen unter vielen Begriffsbestimmungen vergebens im Kreise darum herum?

Sokr. d. J. Mir wenigſtens, lieber Fremdling, erſchien nichts von dem Geſagten vergebens geſagt.

Fr. Das iſt auch nicht zu verwundern. Aber vielleicht, du Vortrefflicher, könnt' es doch ſo erſcheinen. Gegen einen ſolchen Anſtoß nun, wenn er ſo in der Folge öfter erfolgte — das wäre aber nicht zu verwundern — vernimm eine Erörterung, angemeſſen, über alle dergleichen Bedenklichkeiten gegeben zu werden.

Sokr. d. J. Gib ſie nur.

Fr. Zuerſt alſo wollen wir jedes Zuviel und Zuwenig betrachten, damit wir nach Gründen loben und tadeln, was in jedem Falle bei ſolchen Unterſuchungen über das rechte Maß hinaus geſagt wird und umgekehrt.

Sokr. d. J. Das müſſen wir ſonach.

Fr. Eine eben darüber anzuſtellende Unterſuchung würde alſo, denk' ich, mit Recht angeſtellt.

Sokr. d. J. Worüber?

Fr. Über Länge und Kürze und jedes Zuviel und Zuwenig. Denn es gibt doch wol eine Kunſt der Maßbeſtimmung in dieſen Dingen?

Sokr. d. J. Ja.

Fr. Laß uns alſo dieſe in zwei Theile theilen; denn deſſen bedarf es zu Dem, was wir jetzt beabſichtigen.

Sokr. d. J. Laß doch hören, wie du ſie eintheilſt.

Fr. So: Theils in Beziehung aufeinander, rückſichtlich der Größe und Kleinheit, theils in Beziehung auf die nothwendige Beſchaffenheit des Entſtehens.

Sokr. d. J. Wie meinſt du?

Fr. Scheint es dir nicht naturgemäß, das Größere nothwendig nicht größer als etwas Anderes als das Kleinere zu nennen, und das Kleinere dagegen kleiner als das Größere, nicht aber als ſonſt etwas?

Sokr. d. J. Ich denke.

Fr. Aber wie? Wollen wir nicht dagegen auch ſagen, daß Das, was das Weſen des rechten Maßes in Wort und That überſchreitet und von ihm überſchritten wird, worin ſich die Schlechten und Guten unter uns am meiſten voneinander unterſcheiden, wirklich beſtehe?

Sokr. d. J. Offenbar.

Fr. Wir müssen demnach diese beiden Beschaffenheiten und Unterscheidungsweisen des Großen und Kleinen annehmen, und nicht blos, wie wir eben sagten, sie gegeneinander betrachten [24]), sondern vielmehr, wie jetzt behauptet wird, die eine als die Vergleichung untereinander angeben, die andere als die mit dem rechten Maße. Wollen wir aber vielleicht uns deutlich machen weswegen?

Sokr. d. J. Freilich.

284 Fr. Will Jemand das Wesen des Größern gegen nichts Anderes gelten lassen, als gegen das Kleinere, dann kann es nicht in Beziehung auf das rechte Maß bestehen. Nicht wahr?

Sokr. d. J. So ist's.

Fr. Werden wir nun nicht die Künste selbst und ihre Erzeugnisse insgesammmt durch diese Behauptung zu nichte machen und auch die Staatskunst, der wir jetzt nachforschen, und die besprochene Weberkunst aufheben? Denn alle Künste der Art haben in ihrer Ausübung auf das das rechte Maß Überschreitende oder es nicht Erreichende, nicht als auf nicht Vorhandenes, sondern Schwieriges Acht, und bringen, indem sie auf diese Weise es beobachten, alles Gute und Schöne hervor.

Sokr. d. J. Gewiß.

Fr. Wird wol nicht, wenn wir die Staatskunst aufheben, die weitere Untersuchung der königlichen Wissenschaft uns unzugänglich werden?

Sokr. d. J. Ja wohl.

Fr. Müssen wir also nicht, gleichwie wir im Sophisten darthaten [25]), das Nichtseiende sei, weil unsere Untersuchung nur diesen Ausweg bot: so auch jetzt darthun, das Mehr oder Minder bewähre sich meßbar, nicht blos gegeneinander, sondern auch zur Erzeugung des rechten Maßes? Denn wird dies nicht zugegeben, dann ist's nicht möglich, daß es einen der Staatskunst oder sonst des Handelns unbestritten Kundigen gebe.

Sokr. d. J. Demnach müssen wir auch jetzt Das vor Allem thun.

Fr. Diese Aufgabe, lieber Sokrates, ist noch größer als jene, obschon wir auch von jener uns erinnern, wie umfangreich sie war. Folgende Annahme wird aber in Bezug darauf sehr angemessen sein.

Sokr. d. J. Welche?

Fr. Daß wir dereinst des jetzt Gesagten zur Nachweisung des Genauen selbst bedürfen werden; daß es aber für unsern gegenwärtigen Zweck gut und genügend sich erweist, dabei scheint uns in ausgezeichneter Weise die Behauptung zu unterstützen, daß man mit gleicher Befugniß annehmen müsse, daß alle Künste bestehen und daß das Größere und Kleinere nicht blos gegeneinander abgemessen werde, sondern auch zur Erzeugung des rechten Maßes. Denn wenn Das besteht, so bestehen auch jene, und wenn jene, auch dieses, besteht aber eines von beiden nicht, dann wird auch keines von beiden je bestehen.

Sokr. d. J. Das ist richtig. Was folgt denn nun aber weiter?

Fr. Offenbar könnten wir wol die Kunst der Maßbestimmung, wie sie genannt wurde, so in zwei Theile spalten, daß wir als den einen Theil derselben die gesammten Künste annehmen, welche die Zahl und die Länge, die Tiefe, die Breite und die Dicke nach dem diesen Entgegengesetzten abmessen; als den andern aber diejenigen, welche das Geziemende, den günstigen Augenblick und das Pflichtgemäße und Alles, was in die Mitte zweier Äußerster gestellt wurde, nach dem rechten Maße bestimmen.

Sokr. d. J. Du gabst da in beiden umfassende Abtheilungen an, die voneinander sehr verschieden sind.

Fr. Das jetzt Ausgesprochene trifft nämlich, lieber Sokrates zufällig mit Dem zusammen, was bisweilen viele jener hochweisen Männer behaupten, indem sie etwas besonders Weises zu sagen vermeinen, daß die Maßbestimmungskunde auf alles Werdende sich erstreckt; denn Maßbestimmung umfaßt gewissermaßen alles Kunstgemäße. Weil sie aber nicht gewohnt sind, mit Eintheilung nach Begriffen nachzuforschen, halten sie diese so verschiedenen Dinge für dieselben und werfen sie sogleich in Eines zusammen, und verfahren dann wieder in entgegengesetzter Weise, indem sie Anderes nicht gehörig eintheilen.

Sollte man doch, wenn man vorher der Uebereinstimmung des Vielen inne ward, nicht eher ablassen, bis man alle in dem Begriffe liegenden Verschiedenheiten ergründete und es dagegen nicht über sich gewinnen können, aus Bedenklichkeit früher etwas aufzugeben, bis man alles Zusammengehörige durch Eine Ähnlichkeit umgrenzte und es dem Wesen Einer Gattung unterordnete. Darüber und über das Überschreiten und Nichterreichen des rechten Maßes genüge das Gesagte. Halten wir nur fest, daß in Bezug auf Beides zwei Maßbestimmungen sich ergaben und vergessen nicht, wie diese, unserer Behauptung nach, beschaffen sind.

Sokr. d. J. Das wollen wir nicht vergessen.

26 Fr. Nach dieser Erörterung nun wollen wir eine andere aufnehmen, den Gegenstand unserer Nachforschung selbst betreffend, und das gesammte Verfahren bei solchen Untersuchungen.

Sokr. d. J. Welche denn?

Fr. Sollte Jemand über eine Leseschule die Frage uns vorlegen, wenn Einer befragt werde, aus welchen Buchstaben irgend ein Wort bestehe, ob wir dann behaupten wollen, daß diese Untersuchung mehr jenes einen aufgegebenen Wortes wegen stattfinde, als damit der Schüler des Lesens aller vorliegenden Wörter kundig werde?

Sokr. d. J. Offenbar, aller insgesammt.

Fr. Wie weiter? Bildet die gegenwärtige Untersuchung über den Staatsmann mehr dessen selbst wegen unsere Aufgabe, oder um unser Nachdenken über jeden Gegenstand mehr auszubilden?

Sokr. d. J. Auch Das ist offenbar, um unser Nachdenken überhaupt mehr auszubilden.

Fr. Wenigstens würde wol kein Verständiger die Untersuchung über die Weberei dieser selbst wegen verfolgen wollen. Aber es entgeht, denk' ich, den Meisten, daß für die leicht erkennbaren Dinge sich von selbst durch die Sinne wahrnehmbare Ähnlichkeiten darbieten, welche anzugeben nicht schwierig ist, wenn sie Jemand Einem, der über eines derselben Auskunft begehrt, nicht auf mühsame Weise, sondern leichthin ohne weitere Erörterung nachweisen will; daß es dagegen für die größten und trefflichsten kein menschlicher Fassungskraft angemessenes

Bild gebe, durch die Hinweisung auf welches Derjenige, der 286
das Nachdenken des Nachfragenden befriedigen will, es hinreichend, indem er jenes Bild irgend einer sinnlichen Wahrnehmung anpaßt, befriedigen wird. Darum muß man durch Übung das Vermögen erlangen, über jegliches Erörterung zu geben und dieselbe zu fassen; denn die unkörperlichen Dinge, die schönsten und wichtigsten, werden nur durch solche Erörterungen, durch sonst nichts, verdeutlicht, und auf solche Dinge bezieht sich Alles, was wir jetzt besprechen. Bei allem aber ist die Übung am Kleinern leichter, als am Größern.

Sokr. d. J. Sehr schön gesagt.

Fr. Laß uns nun uns erinnern, weshalb das Alles von uns über diesen Gegenstand gesagt wurde.

Sokr. d. J. Weshalb denn?

Fr. Vor Allem eben der Ungeduld wegen, vermöge deren [26]) uns die weitläufige Erörterung so ungeduldig machte über die Weberei, und den Umschwung des Alls und die des Sophisten [27]) über das Sein des Nichtseienden, in Erwägung, daß sie sich zu weit ausdehne. Und bei allen diesen Erörterungen machten wir uns selbst Vorwürfe, in der Besorgniß Ungehöriges und zugleich zu lang Ausgesponnenes vorzubringen. Damit es uns nun nicht in der Folge in ähnlicher Weise ergehe, deswegen nimm an, daß Alles von uns Bisherige beigebracht wurde.

Sokr. d. J. Das soll geschehen. Fahre nur fort.

Fr. Ich sage also, ich und du müssen, des jetzt Gesagten eingedenk, jedesmal, so tadelnd wie lobend, über Länge und Kürze Dessen, worüber wir eben sprachen, uns äußern, indem wir nicht die Länge gegeneinander halten, sondern nach dem Theile der Maßbestimmungskunde, von dem wir damals behaupteten, man müsse seiner in Beziehung auf das Angemessenste eingedenk sein.

Sokr. d. J. Richtig.

Fr. Ferner ist nicht einmal darauf Alles zu beziehen. Denn wenn es zu ergötzen gilt, kömmt es nicht auf eine angemessene Ausführlichkeit an, es sei denn als Nebensache. Bei der Erforschung eines Aufgestellten dagegen verlangt unsere Rede nur als das Zweite, nicht aber als das Erste, daß man danach strebe, wie es wol am leichtesten und schnellsten auf-

zufinden sei, vor Allem und als das Erste aber, daß man das Verfahren selbst in Ehren halte, welches uns nach Begriffen einzutheilen in den Stand setzt und daß man insbesondere bei der Untersuchung den Weg verfolge, welcher, sei es auch bei großer Ausführlichkeit des Vortrages, den Zuhörer erfinderischer macht, ohne an dessen Länge einen Anstoß zu nehmen, ebenso wenig wie wenn er kürzer ausfallen sollte. Außerdem aber verlangt sie auch, man solle von Demjenigen, welcher bei der-
287 gleichen Unterredungen die Länge tadelt und die einen Kreis beschreibenden Umwege sich nicht gefallen lassen will, von einem solchen solle man nicht sogleich und so schnell den Tadel über die Länge des Gesagten hinnehmen, sondern glauben, es komme ihm zu, nachzuweisen, wie es kürzer gefaßt das Nachdenken der Theilnehmenden mehr übe und sie erfinderischer mache, das Wesen der Dinge in Worten darzustellen, um andern gegen irgend etwas Anderes gerichteten Tadel oder Beifall aber sich nicht kümmern, noch überhaupt sich das Ansehen geben, als höre man auf dergleichen Reden. Hierüber genüge Das, wenn auch du mir beistimmst; wir wollen aber wieder zum Staatsmann zurückkehren, indem wir das Beispiel der vorherbesprochenen Weberei auf ihn anwenden.

Sokr. d. J. Du hast Recht; Das wollen wir thun, wie du sagst.

27 Fr. Der König[28]) ward also von den vielen ebenfalls auf die Weide, ja vielmehr von allen auf die Heerden sich beziehenden Künsten geschieden. Nun bleiben uns, behaupten wir, die im Staate selbst etwas bewirken Helfenden und Bewirkenden übrig, die zuerst voneinander zu unterscheiden sind.

Sokr. d. J. Richtig.

Fr. Weißt du nun, daß es schwer ist, sie in zwei Theile zu theilen? Der Grund davon wird aber, wenn wir weiter gehen, uns nicht minder einleuchten.

Sokr. d. J. Den Weg müssen wir also nicht einschlagen[29]).

Fr. Gliederweis müssen wir sie demnach, wie ein Opferthier, zerlegen[30]), da wir nach zwei Theilen es nicht vermögen. Denn man muß sie möglichst in die nächst kleinere Zahl zerfällen.

Sokr. d. J. Wie wollen wir also jetzt Das bewerkstelligen?

Fr. Wie zuvor. Alle Künste, die Werkzeuge für die Weberei darboten, stellten wir damals als mitbewirkende auf.

Sokr. d. J. Ja.

Fr. Auch jetzt müssen wir nun Dasselbe, ja noch mehr als früher thun. Alle Diejenigen nämlich, welche im Staate ein großes oder kleines Werkzeug hervorbringen, müssen wir als mitbewirkende aufstellen; denn ohne sie käme nimmer ein Staat, nicht einmal eine Staatskunst zu Stande; dagegen werden wir wol kein Erzeugniß der königlichen Kunst ihnen zuschreiben.

Sokr. d. J. Freilich nicht.

Fr. Wir stellen uns aber gewiß eine schwierige Aufgabe, indem wir diese Gattung von den übrigen scheiden wollen; denn wer da sagte, jegliches Ding sei das Werkzeug irgend eines andern, der würde etwas Annehmbares gesagt zu haben scheinen. Dessenungeachtet wollen wir dagegen eines von den Besitzthümern im Staate als davon verschieden aufführen.

Sokr. d. J. Welches?

Fr. Weil es diese Eigenschaft nicht besitzt. Denn nicht in der Absicht eines Erzeugens wird es zusammengefügt, wie ein Werkzeug, sondern zur Aufbewahrung des Verfertigten.

Sokr. d. J. Welches?

Fr. Was in jeder Gestalt für Trockenes und Flüssiges, am Feuer und ohne Feuer Bereitetes verfertigt wird, was wir mit Einem Wort ein Gefäß nennen; eine sehr zahlreiche Gattung, die, denk' ich, mit dem Wissen, dem wir nachforschen, durchaus nicht in Verbindung steht. 288

Sokr. d. J. Wie sollte sie Das? [31])

Fr. Eine dritte von diesen verschiedene Gattung von Besitzthümern, die man sehr häufig sieht, findet sich zu Wasser und zu Lande, vielbeweglich und unbeweglich, theuer und werthlos, aber Einen Namen führend, indem es insgesammt zum Daraufsitzen bestimmt ist, da es für etwas einen Sitz darbeut.

Sokr. d. J. Welche denn?

Fr. Wir nennen es etwa ein Fahrzeug, nicht eben ein Erzeugniß der Staatskunst, sondern weit eher des Zimmermeisters, Töpfers und Erzgießers.

Sokr. d. J. Das ist mir klar.

28 Fr. Welches ist aber die vierte? Sollen wir Das als ein von diesen Verschiedenes anführen, was das Meiste der bereits erwähnten Gegenstände umfaßt, die gesammte Bekleidung und die meisten Schutzwaffen, die Mauern, alle von Erde oder Steinen aufgeführten Umhegungen und tausenderlei Anderes? Da es insgesammt zur Deckung verfertigt wird, so könnte man das Ganze mit dem größten Rechte Bedeckung nennen, und es beiweitem richtiger größtentheils für ein Erzeugniß der Baukunst und der Weberei, als der Staatskunst ansehen.

Sokr. d. J. Ei ja wohl.

Fr. Wollen wir etwa als die fünfte das auf Schmuck und Malerei Bezügliche annehmen und die mit Hülfe dieser und der Tonkunst zu Stande gebrachten Nachbildungen, die nur unser Vergnügen bezwecken und die mit Recht in Eine Benennung zusammengefaßt werden?

Sokr. d. J. In welche?

Fr. Man bedient sich doch des Ausdrucks Ergötzlichkeit?

Sokr. d. J. Gewiß.

Fr. Diese Eine Benennung wird also diesen allen angemessen sein; denn nichts von ihnen geschieht in ernster Absicht, sondern des Ergötzens wegen.

Sokr. d. J. Auch Das ist mir ziemlich klar.

Fr. Werden wir aber nicht Das, was allen diesen Künsten, die jetzt erwähnt wurden, den Stoff darbietet, mit dem und in dem sie arbeiten, eine allseitige Gattung, das Erzeugniß vieler andern Künste, als die sechste aufstellen?

Sokr. d. J. Was meinst du denn?

Fr. Gold und Silber und alles was der Bergbau liefert, und was die Kunst des Holzfällens und die gesammte des Behauens durch ihr Zerschneiden dem Zimmermann und Korbflechter darbeut. Ferner die Kunst des Abrindens der Pflanzen und des Lederbereitens durch Abbälgen lebender Geschöpfe und was sonst für Künste mit Ähnlichem sich beschäftigen und durch Bearbeitung des Korkes, des Bastes und der Riemen aus verschiedenen Gattungen des Nichtzusammengesetzten allerlei Arten von Zusammengesetztem zur weitern Verarbeitung zu liefern pflegen [32]). Wir wollen Das mit Einem Namen als der Menschen naturerzeugtes Besitzthum bezeichnen, da es

nicht zusammengesetzt und keineswegs ein Erzeugniß der königlichen Kunst ist.

Sokr. d. J. Schön.

Fr. Das Gewinnen der Nahrung aber und Dessen [33]), was sich mit dem Körper vermischend durch seine Theile das Gedeihen gewisser Theile desselben zu befördern vermag, müssen 289
wir doch als die siebente aufführen, indem wir sie in ihrem ganzem Umfange unsere Ernährerin nennen, wenn wir ihr nicht einen andern angemessenern Namen zu geben wissen. Wenn wir aber das Alles dem Landbau, dem Waidwerk, den Leibesübungen, der Heilkunde und der Kochkunst zuschreiben, werden wir ihm eine richtigere Stelle anweisen, als im Bereiche der königlichen Kunst.

Sokr. d. J. Wie sollten wir denn nicht?

Fr. In diesen sieben Gattungen wurde also, denk' ich, so 29
ziemlich Alles aufgeführt, was auf einen Besitz sich bezieht, mit Ausnahme der Hausthiere. Erwäge nur: Zuerst war es nämlich wol das Richtigste, den ursprünglichen Stoff aufzuführen, dann: Werkzeug, Gefäß, Fahrzeug, Bedeckung, Ergötzlichkeit, Ernährung. Wir übergehen aber manches nicht Bedeutende, wenn es uns entging, daß es einer dieser Gattungen sich anfügen lasse, wie die des Geldes, der Siegel und jedes Eingegrabenen; denn diese Dinge umfassen in sich keine große, ihnen zugehörige Gattung, sondern das Eine wird sich, obschon etwas gezwungen, aber doch entschieden, dem Schmucke, das Andere den Werkzeugen anschließen. Was aber den Besitz der Hausthiere, mit Ausnahme der Sklaven, anbetrifft, da wird sich ergeben, daß die früher abgetheilte heerdenwartende Kunst Alles in sich begreife.

Sokr. d. J. Ja wohl.

Fr. Nun ist noch die Gattung der Sklaven und der gesammten Diener übrig, unter denen ich sogar voraussehe, daß wol einige sich herausstellen werden, die das Gewebe selbst dem Könige streitig machen [34]), wie vorhin die mit Spinnen, Krempeln und was wir sonst anführten den Webern. Alle andern als Mitbewirkende Bezeichnete aber wurden zugleich mit den jetzt angeführten Beschäftigungen beseitigt und vom königlichen und staatsmännischen Thun geschieden.

Sokr. d. J. So scheint es wenigstens.

Fr. Wohlan, laß uns die übrigen in Betracht ziehen, indem wir ihnen, um sie besser ins Auge zu fassen, näher treten.

Sokr. d. J. Das müssen wir wol.

Fr. Bei der größten Classe der Diener finden wir von unserm Gesichtspunkte aus, daß ihre Beschäftigung und Lage derjenigen, die wir vermutheten, entgegengesetzt ist.

Sokr. d. J. Bei welchen?

Fr. Bei den erkauften und auf diese Weise erworbenen, die wir unbestritten Sklaven nennen könnten, welche am wenigsten die königliche Kunst beanspruchen.

Sokr. d. J. Wie sollten wir Das nicht?

Fr. Wie aber? Nehmen diejenigen von den Freien, welche sich neben den jetzt erwähnten [35]) freiwillig der dienenden Classe zugesellen, indem sie die Erzeugnisse des Landbaus und anderer Künste zueinander bringen und gegeneinander dadurch ausgleichen, daß die Einen auf den Märkten, die andern von Stadt zu Stadt, zu Wasser und zu Lande ziehend, sie umtauschen, manche aber auch neben andern Dingen das Geld selbst gegen anderes verwechseln, denen wir den Namen der
290 Geldwechsler, Handelsleute, Schiffsherren und Höker beigelegt haben, nehmen diese irgend die Staatskunst in Anspruch?

Sokr. d. J. Vielleicht wol die Kunst der Handelskundigen.

Fr. Aber gewiß dürften wir nimmer finden, daß Diejenigen, welche als Lohngedungene und Tagelöhner sehr bereitwillig Jedem dienen, je die königliche Kunst in Anspruch nehmen.

Sokr. d. J. Wie sollten sie doch?

Fr. Wie steht es aber mit Denen, welche bei jeder Gelegenheit folgende Dienste uns leisten?

Sokr. d. J. Welche und von welcher Beschaffenheit meinst du?

Fr. Dienste, wie sie oft die zahlreiche Zunft der Herolde verrichtet, und Derjenigen, welche im Schreiben geschickt [36]) und einige Andere, die zu vielen andern, den Staatsbeamten zu leistenden mühsamen Verrichtungen sehr tauglich sind; was wollen wir nun von diesen aussagen?

Sokr. d. J. Daß sie, wie du eben sagtest, Diener sind, nicht aber selbst im Staate walten.

Fr. Aber gewiß war es, denk' ich, kein Traumgesicht, als ich sagte, daß hier Diejenigen sich herausstellen würden, die vor Allen die Staatskunst beanspruchen; obgleich es höchst seltsam erscheinen dürfte, diese in irgend einem Stande der Dienenden zu suchen.

Sokr. d. J. Ja, offenbar.

Fr. Laß uns nun noch näher herantreten an die noch nicht einer Prüfung Unterworfenen. Es gibt aber Menschen, die vermöge der Seherkunst an einer dienstbaren Wissenschaft betheiligt sind. Denn sie gelten doch wol für Dolmetscher der Götter bei den Menschen.

Sokr. d. J. Ja.

Fr. Und gewiß ist auch der Stand der Priester, der herkömmlichen Meinung nach, kundig, durch Opfer den Göttern unsererseits Gaben nach deren Sinne darzubringen, sowie uns von ihnen durch Gebete die Erlangung von Gütern zu erflehen. Das sind aber beides Theile einer dienstbaren Kunst.

Sokr. d. J. Das ist wol offenbar.

Fr. Demnach scheinen wir bereits mir auf eine Fährte nach 30
unserm Ziele zu treffen. Denn die Haltung der Priester und Seher ist voll Dünkels und sie stehen wegen der Wichtigkeit ihres Beginnens in großem Ansehen, sodaß in Ägypten ein König nicht einmal des Priesterberufs unkundig herrschen darf, sondern daß er, wenn er auch zufällig früher durch Gewalt aus einer andern Kaste zur Herrschaft gelangte, nothwendig später in diese eingeweiht werden muß [37]). Ferner dürfte man auch finden, daß vielerwärts unter den Hellenen den wichtigsten Staatsämtern die wichtigsten auf dergleichen abzweckende Opfer übertragen sind. Insbesondere fällt bei euch, was ich sage nicht am wenigsten ins Auge; denn man sagt, hier seien dem durch das Loos bestimmten Festkönige [38]) unter den altherkömmlichen Opfern die feierlichsten und landüblichsten zugetheilt.

Sokr. d. J. Allerdings.

Fr. Diese also, durch das Loos zu Festkönigen und zugleich 291
Priestern Erwählten müssen wir in Betracht ziehen, die und ihre Diener und eine andere sehr zahlreiche Schar, welche jetzt eben, nach Absonderung der vorerwähnten, uns bemerklich ward.

Sokr. d. J. Welche meinst du denn da noch?

Fr. Gar seltsame Menschen.

Sokr. d. J. Wie so?

Fr. Ihre Zunft ist ein buntes Allerlei, wie sie wenigstens auf den ersten Blick erscheint. Denn viele dieser Menschen gleichen den Löwen, den Kentauren und andern Geschöpfen der Art; sehr viele aber auch den Satyrn und den schwächern und verschlagenen Thieren, leicht vertauschen sie aber auch Aussehen und Wesen untereinander. Und jetzt eben, lieber Sokrates, schein' ich mir die Männer begriffen zu haben.

Sokr. d. J. Schildere sie nur; denn etwas Seltsames scheint dir vorzuschweben.

Fr. Ja; denn die Unbekanntschaft läßt Allen etwas als seltsam erscheinen. So ist es fürwahr auch mir jetzt ergangen, ich gerieth in Zweifel, als ich mit einem Male den mit den Angelegenheiten der Staaten beschäftigen Chor erblickte.

Sokr. d. J. Welchen?

Fr. Den aus den größten Gauklern unter allen Sophisten bestehenden und in dieser Kunst erfahrensten, den wir, obgleich er höchst schwierig zu unterscheiden ist, von dem echten Staats- und Herrschkundigen doch unterscheiden müssen, wenn wir den Gegenstand unserer Untersuchung deutlich ins Auge fassen wollen.

Sokr. d. J. Gewiß, Das wenigstens dürfen wir nicht aufgeben.

Fr. Nein, nach meinem Bedünken gewiß nicht. Und sage mir —

Sokr. d. J. Was denn?

31 Fr. Gilt uns nicht die Alleinherrschaft für eine der Staatsverfassungen?

Sokr. d. J. Ja.

Fr. Und nach der Alleinherrschaft könnte man, denk' ich, die Wenigen verliehene Gewalt anführen.

Sokr. d. J. Wie sollte man nicht?

Fr. Ist nicht eine dritte Gattung von Staatsverfassung die Oberherrschaft der Menge, die den Namen Volksherrschaft führt?

Sokr. d. J. Allerdings.

Fr. Werden dieſe drei nicht gewiſſermaßen zu fünfen, indem zwei derſelben außer den ihrigen noch andere Benennungen erzeugen?

Sokr. d. J. Welche doch?

Fr. Indem man etwa auf das Gewaltſame und Freiwillige, auf Armuth und Reichthum, auf Geſetz und Geſetzloſigkeit Rückſicht nimmt, die unter ihnen ſtattfinden, theilt man jede derſelben in zwei, und gibt, indem die Alleinherrſchaft in zwei Gattungen zerfällt, dieſen zwei Namen, Gewaltherrſchaft und Königthum.

Sokr. d. J. Wie ſonſt?

Fr. Sobald aber der Staat von Wenigen beherrſcht wird, in Adelherrſchaft und Wenigerherrſchaft.

Sokr. d. J. Allerdings.

Fr. Bei der Volksherrſchaft aber, ob nun die Menge mit Gewalt oder unter Zuſtimmung über die Beſitzenden herrſche, 292
ob ſie die Geſetze genau beobachte oder nicht, Niemand pflegt darum an ihrer Benennung etwas zu verändern.

Sokr. d. J. Richtig.

Fr. Wie nun? Glauben wir, daß eine dieſer Verfaſſungen durch ſolche Grenzen richtig eingegrenzt ſei, daß ſie unter Einem, unter Wenigen und Vielen, nach Reichthum und Armuth, gewaltſam und freiwillig, nach etwas Aufgezeichnetem oder ohne Geſetze ſtattfinde?

Sokr. d. J. Was ſteht doch Dem entgegen?

Fr. Erwäge es genauer, indem du in dieſer Richtung mir folgeſt.

Sokr. d. J. In welcher?

Fr. Wollen wir bei dem anfangs Behaupteten beharren, oder davon abweichen?

Sokr. d. J. Wovon ſprichſt du denn?

Fr. Wir behaupteten, denk' ich, das königliche Herrſcherthum ſei eine Wiſſenſchaft.

Sokr. d. J. Ja.

Fr. Und nicht irgend eine der Wiſſenſchaften überhaupt, ſondern wir wählten doch vor den übrigen eine ſondernde und eine befehlende aus [39]).

Sokr. d. J. Ja.

Fr. Ein Theil der befehlenden erſtrecke ſich aber auf lebloſe Erzeugniſſe, der andere auf Belebtes. Und indem wir in dieſer Weiſe eintheilten, ſind wir immer weiter bis hierher fortgeſchritten, ohne der Wiſſenſchaft zu vergeſſen, aber noch nicht genügend genau das Welche zu erörtern vermögend.

Sokr. d. J. Deine Bemerkung iſt richtig.

Fr. Wollen wir nun nicht Das eben ins Auge faſſen, daß die Begrenzung derſelben nicht die Vielen oder Wenigen, nicht das Freiwillige oder Unfreiwillige, nicht den Reichthum noch die Armuth abgeben darf, ſondern, wenn wir dem Vorhergeſagten gemäß verfahren wollen, daß es eine Wiſſenſchaft ſei?

32 Sokr. d. J. Gewiß, wir können nicht umhin, Das zu thun.

Fr. Das müſſen wir nun nothwendig ſo erwägen, mit welcher dieſer Verfaſſungen doch wol die Wiſſenſchaft des Beherrſchens der Menſchen verbunden ſei, deren Erlangung ſo ziemlich die ſchwierigſte und bedeutendſte Aufgabe iſt. Denn auf dieſe müſſen wir unſer Augenmerk richten, um zu erforſchen, welche wir von dem kundigen Könige abzuſchneiden haben von Denjenigen, die für Staatskundige ſich ausgeben und bei der Menge dafür zu gelten wiſſen, es aber keineswegs ſind.

Sokr. d. J. Das müſſen wir freilich thun, wie vorläufig aus unſerer Unterſuchung hervorging.

Fr. Scheint dir nun die Menge im Staate befähigt, dieſe Wiſſenſchaft zu erlangen?

Sokr. d. J. Wie ſollte ſie?

Fr. Sind aber in einer Stadt von tauſend Bürgern hundert oder auch nur fünfzig befähigt, ſie zu erlangen?

Sokr. d. J. Gewiß, dann wäre ſie unter allen Künſten die leichteſte; wiſſen wir doch, daß unter tauſend Menſchen nicht ſoviel tüchtige Bretſpieler gegen die unter den übrigen Hellenen aufzutreten vermöchten, geſchweige denn Könige. Denn wir müſſen doch, unſerer frühern Unterſuchung zufolge [40]), Denjenigen, der im Beſitz der Herrſchwiſſenſchaft iſt, ob er nun
293 herrſche oder nicht, einen Herrſchkundigen nennen.

Fr. Schön brachteſt du Das in Erinnerung. Weiter folgernd muß man aber, denk' ich, die richtige Herrſchkunſt, wenn eine richtige ſtattfindet, bei Einem, oder Zweien oder ſehr Wenigen ſuchen.

Sokr. d. J. Freilich.

Fr. Von diesen aber muß man, ob sie nun über Freiwillige oder Unfreiwillige herrschen, ob nach etwas Aufgezeichnetem oder nicht, ob sie reich oder arm sind, glauben, daß sie, wie wir jetzt annehmen, nach irgend einer Kunst herrschen. Für Ärzte wenigstens haben uns vor Allem gegolten, ob sie uns nun mit oder wider unsern Willen heilen, indem sie uns schneiden oder brennen oder sonst etwas Schmerzliches zufügen, ob das nach aufgezeichneten oder nicht aufgezeichneten Vorschriften geschieht und ob sie reich oder arm sind — wir erklären sie durchaus nicht minder für Ärzte, solange sie nach der Kunst über uns verfügend uns reinigen, oder in anderer Weise größere Magerkeit oder auch Wohlbeleibtheit erzeugen, wenn sie nur, zum Gedeihen unsers Körpers, dessen Zustand aus einem schlechtern zu einem bessern machen und durch ihre jedesmalige Behandlung die Behandelten erhalten. In dieser und keiner andern Weise wollen wir, denk' ich, annehmen, daß dieses die einzig richtige Feststellung der Heilkunde, sowie irgend einer Art von Herrschaft sei.

Sokr. d. J. Ja, ganz gewiß.

Fr. Nothwendig muß auch natürlich unter den Staats- 33
verfassungen diejenige vor allen die richtige und alleinige sein, bei welcher man findet, daß die Herrschenden wahrhaft kundig sind und es nicht blos scheinen; ob sie nun nach Gesetzen oder ohne Gesetze herrschen, über Freiwillige oder Unfreiwillige, als Arme oder Reiche, davon muß nichts in irgend einer Weise bei der richtigen Feststellung berücksichtigt werden.

Sokr. d. J. Schön.

Fr. Und ob sie durch Hinrichtung oder auch Verweisung Einiger zu seinem Heile den Staat reinigen und durch Aussendung von Niederlassungen, gleich Bienenschwärmen, ihn verringern, oder dadurch, daß sie irgend anderswoher Andere einführen und zu Bürgern machen, ihn vergrößern; solange sie, von ihrer Kunde und dem Rechte geleitet, denselben zu erhalten, aus einem schlechtern zu einem bessern machen, so lange müssen wir erklären, daß dieselbe nach solchen Feststellungen uns für die einzig richtige gelte. Diejenigen aber, die wir außerdem so nennen, dürfen wir nicht wohl und wirklich be-

ſtehende nennen, ſondern Nachahmungen dieſer; die mit guten Geſetzen verſehenen das Beſſere nachahmend, die andern aber das Schlechtere.

Sokr. d. J. Das Andere, was du ſagſt, lieber Fremdling, ſcheint ganz annehmlich. Daß man aber ſogar ohne Geſetze
294 herrſchen müſſe [41]), das ſo anzuhören [42]) iſt ſchwieriger.

Fr. Du kamſt mir mit deinem Einwande nur um ein Weniges zuvor; denn ich war eben im Begriff, dir die Frage vorzulegen, ob du allem Geſagten beiſtimmeſt, oder an einigem Anſtoß nehmeſt. Nun aber liegt es bereits zu Tage, daß wir uns vornehmen werden, die Rechtmäßigkeit der ohne Geſetze Herrſchenden zu erörtern.

Sokr. d. J. Wie ſollten wir Das denn nicht?

Fr. Zwar iſt es in gewiſſer Weiſe offenbar, daß zu der königlichen Wiſſenſchaft die geſetzgebende gehört, das Beſte aber iſt, daß nicht die Geſetze vorwalten, ſondern ein mit Einſicht herrſchender König. Weißt du inwiefern?

Sokr. d. J. Inwiefern meinſt du?

Fr. Weil nimmer ein Geſetz im Stande ſein dürfte, das Beſte und Gerechteſte genau in ſich vereinigend, das Angemeſſenſte Allen anzubefehlen. Denn die Verſchiedenheiten, die aus den Menſchen und ihren Handlungen und daraus hervorgehen, daß nichts, möchte man ſagen, von den menſchlichen Zuſtänden in Ruhe verharrt, geſtatten nicht, daß irgend eine Kunſt, wie ſie auch beſchaffen ſei, etwas Einfaches für irgend etwas von Allem und für jegliche Zeit aufſtelle. Wollen wir Das wol einräumen?

Sokr. d. J. Allerdings.

Fr. Das Geſetz aber ſehen wir ſchier eben dahin ſtreben, wie einen ſtarrſinnigen, unwiſſenden Menſchen, der Niemandem geſtattet, etwas gegen ſeine Vorſchrift, oder eine weitere Frage zu thun, wenn nämlich Jemandem etwas Unerwartetes und Beſſeres, wider die von jenem aufgeſtellte Ordnung, ſich darbieten ſollte.

Sokr. d. J. Sehr wahr; denn gerade ſo, wie du eben geſagt haſt, verfährt das Geſetz mit Jedem von uns.

Fr. Iſt es alſo nicht unmöglich, daß das durchgängig Einfache dem nimmerdar Einfachen angemeſſen ſei?

Sokr. d. J. So ſcheint es.

Fr. Weshalb iſt es denn nun irgend nöthig, Geſetze zu 34
geben, wenn das Geſetz nicht das Richtigſte iſt? Davon müſſen wir den Grund ermitteln.

Sokr. d. J. Freilich.

Fr. Gibt es nicht auch bei euch, wie in andern Staaten, wetteifernde Übungen einer zahlreichen Menge, im Laufe oder irgend etwas Anderm?

Sokr. d. J. Und zwar ſehr viele.

Fr. Wohlan, laß uns jetzt wieder die Vorſchriften der nach der Kunſt Einübenden bei einer ſolchen Leitung [43]) uns in das Gedächtniß zurückrufen.

Sokr. d. J. Was denn?

Fr. Daß ſie es nicht für thunlich halten bei jedem Einzelnen, indem ſie das jedem Körper Angemeſſene anordnen, in das Einzelne einzugehen, ſondern meinen, in groben Umriſſen, als für die meiſten Fälle und für Viele beſtimmt, die Anordnungen des den Körpern Erſprießlichen treffen zu müſſen.

Sokr. d. J. Schön.

Fr. Indem ſie daher jetzt den Geſammten gleiche Kraftäußerungen zutheilen, regen ſie theils ſie an, theils hemmen ſie dieſelben im Laufe, im Ringen und allen körperlichen Kraftäußerungen.

Sokr. d. J. So iſt's.

Fr. Demnach wollen wir auch vom Geſetzgeber annehmen, daß Derjenige, der Heerden hinſichtlich des Rechtes und der gegenſeitigen Verträge leiten will, nimmer im Stande ſein 295
werde, indem er den Geſammten Vorſchriften gibt, genau jedem Einzelnen das ihm Angemeſſene zuzutheilen.

Sokr. d. J. Aller Wahrſcheinlichkeit nach.

Fr. Sondern für die Meiſten, denk' ich, und für die meiſten Fälle wird er etwa ſo in groben Umriſſen das Geſetz aufſtellen, ſowol indem er ſchriftlich es ihnen ertheilt, als auch nicht niedergeſchriebenes, aber ererbtes Herkommen zum Geſetz erhebt.

Sokr. d. J. Richtig.

Fr. Gewiß richtig. Denn wie, lieber Sokrates, könnte wol Jemand es dahin bringen, Jedem, ihm nie von der Seite weichend, ganz genau das ihm Angemeſſene anzubefehlen?

Denn ich denke, wenn irgend einer von Denen, welche die königliche Wissenschaft wirklich erlangt haben, Das vermöchte, würd' er sich bedenken, durch Niederschreiben dieser sogenannten Gesetze sich selber Fesseln anzulegen.

Sokr. d. J. Nach dem Gesagten freilich, lieber Fremdling.

Fr. Noch mehr aber, mein Bester, nach Dem, was wir zu sagen im Begriff sind.

Sokr. d. J. Und Das wäre?

Fr. Folgendes. Wollen wir unter uns annehmen, daß ein Arzt oder auch ein Ringmeister, der verreisen wollte und geraume Zeit von den von ihm Behandelten entfernt zu bleiben gedächte, nicht, in der Meinung, seine Schüler oder Kranken würden das Vorgeschriebene nicht im Gedächtniß behalten, sich entschließen werde, schriftlich ihrem Gedächtniß zu Hülfe zu kommen? Oder wie?

Sokr. d. J. Das wird er.

Fr. Wie aber? Wenn er nach einer kürzern Abwesenheit, als er erwartete, zurückkehrte, würd' er es etwa nicht wagen, andere Rathschläge als die niedergeschriebenen zu ertheilen, wenn sich, vermöge der Winde oder einer andern unerwarteten Einwirkung des Zeus, abweichend von dem Gewohnten, Anderes für die Kranken besser eignete, sondern starrsinnig meinen, weder er selbst dürfe die früher einmal gegebenen Gesetze durch andere Anordnungen übertreten, noch der Kranke es wagen, etwas gegen jene Vorschriften zu thun, indem dieselben ärztlich und heilbringend, ein anderes Verfahren aber ungesund und nicht kunstgemäß sei? Oder würde nicht bei jeder Sache jedes der Art, was in der Wissenschaft und der wahren Kunst sich zutrüge, dergleichen Gesetzesvorschriften durchaus im höchsten Grade lächerlich machen?

Sokr. d. J. Gewiß, durchaus.

Fr. Demjenigen aber, der was recht und unrecht, was löblich und tadelnswerth, was gut und böse sei, aufzeichnete und ohne Aufzeichnung für die Menschenheerden, welche in den einzelnen Staaten nach den Anordnungen der Gesetzgeber weiden, anordnete, dem sollte es, wenn er, der es nach den Regeln der Kunst aufzeichnete, oder ein ihm Ähnlicher wiederkäme, nicht gestattet sein, Anderes jenem Zuwiderlaufendes anzu-

befehlen? Oder erschien in Wahrheit nicht auch dieses Ver- 296
bot nicht minder lächerlich als jenes?

Sokr. d. J. Gewiß. 35

Fr. Weißt du nun wie über einen solchen Fall die Meisten sich zu äußern pflegen?

Sokr. d. J. Das fällt mir jetzt nicht sogleich ein.

Fr. Fürwahr, es läßt sich hören. Sie behaupten nämlich, wenn Jemand den vorigen widersprechende, bessere Gesetze wisse, müsse er seinem Staate Gesetze ertheilen, indem er Jeglichen überrede, aber auf keine andere Weise.

Sokr. d. J. Wie nun? Ist Das nicht richtig?

Fr. Vielleicht. Wenn nun aber Jemand, ohne zu überreden, das Bessere mit Gewalt durchsetzt, sage mir, welchen Namen wird dieser Zwang wol führen? Doch halt, zuvor beantworte etwas auf das Vorige Bezügliches.

Sokr. d. J. Was meinst du denn?

Fr. Wenn also etwa ein in der Kunst wohlbeschlagener seinen Kranken nicht zu überreden vermöchte und einen Knaben, einen Mann oder auch ein Weib nöthigte, das Bessere, jener Vorschrift zuwider zu thun, welchen Namen wird der Zwang führen? Doch wol eher jeden andern, als den eines Krankheit schaffenden Fehlers gegen die Kunst? Und von Dem, der in so etwas Zwang erlitt, kann man eher jedes Andere sagen, als daß er von den ihm Zwang anthuenden Ärzten auf eine Krankheit schaffende, kunstwidrige Weise behandelt wurde?

Sokr. d. J. Sehr wahr gesprochen.

Fr. Worin besteht denn aber Das, was wir einen Fehler gegen die Staatskunst nennen? Nicht in dem Tadelnswerthen, Bösen und Ungerechten?

Sokr. d. J. Durchaus wol.

Fr. Diejenigen aber, die genöthigt wurden, dem geschriebenen Gesetzen und dem Herkommen zuwider Gerechteres, Besseres, Löblicheres zu thun als vorher, sprich, wenn sie Tadel erheben wollen über solchen Zwang und er soll nicht im höchsten Grade lächerlich ausfallen, müssen sie nicht eher jedes Andere anführen, als daß den Zwang Erleidenden von den ihn Zufügenden Ungerechtes, Tadelnswerthes und Böses widerfahren sei?

Sokr. d. J. Sehr wahr.

Fr. Ist nun etwa der Zwang, wenn der Reiche ihn zufügt, gerecht, thut es der Arme, ungerecht? Oder, wenn Jemand, ob er überredete oder nicht überredete, reich oder arm, nach dem oder gegen den Buchstaben des Gesetzes, das Ersprießliche thut, muß das nicht auch hierin den richtigsten Maßstab einer angemessenen Staatsverwaltung abgeben, nach welchem der weise und redliche Mann die Angelegenheiten der Beherrschten verwalten wird? Gleichwie der Steuermann, indem er stets das Beste des Schiffs und der Schiffsmannschaft wahr-
297 nimmt, seine Schiffsgenossen, ohne etwas niederzuschreiben, vielmehr, indem er seine Kunst als Gesetzvorschrift betrachtet, erhält, sollte nicht ebenso und in derselben Weise der Staat von den also zu herrschen Verstehenden wohl eingerichtet werden, indem sie ihre Kunst als kräftiger bewähren, denn die Gesetze? Und daß verständige Herrscher in Allem, was sie thun, keinen Fehler begehen, solange sie nur das Eine Hochwichtige beobachten, das strengste Recht, das nach Vernunft und Kunst Gerechteste, den Staatsbürgern zu gewähren, und solange sie dieselben zu erhalten und soviel wie möglich aus Schlechtern zu Bessern zu machen vermögen?

Sokr. d. J. Gegen das eben Gesagte wenigstens läßt sich nichts einwenden.

Fr. Gewiß auch gegen das Obige gilt kein Widerspruch.

Sokr. d. J. Was behauptetest du denn?

36 Fr. Daß wol nie eine Menge, aus wem sie auch bestehen möge, durch das Erlangen einer solchen Wissenschaft werde befähigt werden, einen Staat mit Einsicht zu verwalten, sondern daß man jene Eine richtige Staatsverwaltung bei einem kleinen und beschränkten Theile und bei Einem zu suchen, die andern aber als Nachahmungen anzusehen habe, indem die Einen diese, wie kurz vorher gesagt wurde [44]) im Guten, die Andern im Schlechten sie nachahmten.

Sokr. d. J. Was sagtest du doch da und wie? Denn eben begriff ich nicht sogleich das über die Nachahmungen.

Fr. Gewiß wär' es auch so übel nicht, wenn Jemand, nachdem er diese Ansicht in Anregung brachte, sie zunächst fallen

ließe und, ohne sie weiter zu erörtern, den jetzt gegen sie begangenen Verstoß nicht weiter nachwiese.

Sokr. d. J. Welchen doch?

Fr. So etwas müssen wir wenigstens zu erforschen suchen, obschon es nichts ganz Bekanntes und leicht zu Erkennendes ist; dessenungeachtet wollen wir seiner habhaft zu werden versuchen. Wohlan denn! Weißt du wol, da uns die Staatsverfassung, die wir angegeben haben, als die allein richtige gilt, daß wir die andern so aufrecht erhalten müssen, daß sie die Vorschriften dieser befolgen, indem sie das jetzt Empfohlene thun, obschon es nicht das Richtigste ist?

Sokr. d. J. Was denn?

Fr. Daß Keiner im Staate es wagen darf, irgend etwas gegen die Gesetze zu thun, wagt er es aber, den Tod und die härtesten Strafen insgesammt erleide. Und das ist das Richtigste und Schönste zweites Ranges, abgesehen von dem jetzt erwähnten Ersten. Wie aber Das, was wir das Zweite nannten, entstanden ist, Das wollen wir weiter ausführen. Nicht wahr?

Sokr. d. J. Allerdings.

Fr. Laß uns wieder zu den Bildern zurückkehren, mit 37
denen wir stets die königlichen Herrscher zu vergleichen uns genöthigt sehen.

Sokr. d. J. Zu welchen?

Fr. Zu unserm wackern Steuermann und dem Arzte „werth wie viele zu achten“ [45]). Denn an diesen wollen wir uns ein Beispiel denken und in Betrachtung ziehen.

Sokr. d. J. Was für eines?

Fr. In der Art, als meinten wir Alle das Ärgste von 298
ihnen zu erleiden. Wen von uns nämlich jeder dieser beiden erretten wolle, den erretten sie, wem sie aber Schaden zuzufügen Lust hätten, dem fügen sie ihn zu, durch Schneiden und Brennen, und indem sie Geld, eine Art Steuer, von uns erhöben, von dem sie wenig, ja nichts auf den Kranken, das Übrige aber für sich selbst und ihre Angehörigen verwendeten, ja, zuletzt tödten sie sogar den Kranken, durch Geld von Verwandten oder etwaigen Feinden desselben bestochen. So verüben auch desgleichen die Steuermänner tausenderlei Ähnliches.

Hinterlistig lassen sie Hülflose an Landungsplätzen zurück, werfen sie, wenn sie zur See Unglück haben, in das Meer und fügen ihnen andern Schaden zu. Wollten wir nun, bei dieser Meinung von ihnen, einen Beschluß fassen, fürderhin keiner dieser beiden Künste eine selbständige Gewalt zu gestatten, weder über Sklaven noch über Freie, sondern uns selbst, entweder das gesammte Volk oder nur die Reichen, zu einer Versammlung zu vereinigen und den Unkundigen, sowie den in andern Künsten Erfahrenen zu gestatten, ihre Meinung über Seefahrt und Krankheiten mit abzugeben, inwiefern wir die Arzneimittel und die ärztlichen Werkzeuge bei Kranken anzuwenden haben, sowie auch die Fahrzeuge selbst, sowie das zum Gebrauche der Fahrzeuge bestimmte Schiffsgeräthe, auch über die bei der Fahrt selbst durch Wind und Wellen entstehenden Gefahren, das Zusammentreffen mit Seeräubern und wann es nöthig sei mit Kriegsschiffen gegen andere dergleichen zur See zu kämpfen: Was nun aber die Menge darüber, entweder auf den Rath von Steuermännern und Ärzten, oder auch von andern Unkundigen beschlossen, auf gewissen Tafeln oder Säulen niederzuschreiben, oder auch ohne es niederzuschreiben, als vaterländisches Herkommen festzustellen und fernerhin danach immerdar Seefahrt zu treiben und die Behandlung der Kranken einzurichten —

Sokr. d. J. Du stellst hier höchst Seltsames auf.

Fr. Jährlich ferner Obrigkeiten der Menge zu bestellen, wen eben, ob aus der Reichen oder des gesammten Volkes Mitte, das Loos dazu bestimme; die dazu Bestellten sollten aber walten, indem sie nach des Buchstabens Vorschrift die Schiffe lenkten und die Kranken heilten.

Sokr. d. J. Das wäre noch schwieriger.

38 Fr. Erwäge nun auch den weitern Verlauf. Wäre nämlich jeder der Obrigkeiten ihr Jahr verstrichen, dann wird man Gerichtshöfe niedersetzen müssen, die man entweder mit Bevor-
299 zugung der Reichen oder wieder aus dem gesammten Volke herauslooſete, vor diese die Obwalter ziehe und von ihnen Rechenschaft fodere; wer da Lust hat, wird sie anklagen, daß einer nicht nach dem Buchstaben noch dem alten Herkommen der Väter gemäß die Schiffe lenkte und ebenso hinsichtlich

Derer, welche die Kranken behandelten. Über die Verurtheilten unter ihnen aber wird man bestimmen, was einer zu leiden oder welche Geldbuße er zu entrichten habe.

Sokr. d. J. Nun wer bereitwillig und aus freiem Willen unter solchen Bedingungen ein Amt übernähme, der wäre wol mit dem größten Rechte jeder Strafe oder Geldbuße werth.

Fr. Ferner wird man auch noch über das Alles ein Gesetz geben müssen; sähe man, daß Jemand über die Steuerkunst und das Seewesen, oder über das Heilbringende und die Richtigkeit der Lehren der Heilkunde, über warme und kalte Winde, dem Buchstaben zuwider Laufendes erforsche und irgend etwas darüber aussinne, so dürfe man Den zuvörderst nicht einen Steuer- oder Heilkundigen nennen, sondern einen Grübler, einen geschwätzigen Sophisten. Dann müsse, wer von den dazu Berechtigten Lust habe, als Ankläger ihn vor irgend einen Gerichtshof laden, weil er die Jüngern verderbe, und sie überrede, sich mit der Steuer- und Heilkunde zu beschäftigen und nicht nach den Gesetzen, sondern ohne Beschränkung über Schiffe und Kranke zu walten; sollte er aber, den Gesetzen und dem Buchstaben zuwider, jung oder alt zu überreden scheinen, müsse man auf das strengste ihn bestrafen. Denn er brauche nicht weiser als die Gesetze zu sein; sei doch Niemand der Arzneikunde und des Heilbringenden unkundig, so wenig wie der Kunst des Steuermannes und Seefahrers; es könne ja, wer da wolle, die aufgezeichneten Vorschriften und das bestehende Herkommen erlernen. Wenn nun so, wie wir da sagen, hinsichtlich dieser Wissenschaften verfahren würde, lieber Sokrates, oder hinsichtlich eines Theiles der Feldherrnkunde oder des gesammten Jagdwesens, worauf es auch Jagd mache, und der Malerei und Nachbildung überhaupt und der Kunst des Zimmermannes und der jegliche Art von Geräthe verfertigenden, oder auch des Landbaues und der die Behandlung der Pflanzen umfassenden, oder wenn wir ferner bemerkten, daß die Pferdezucht nach dem Buchstaben der Vorschrift geübt werde und die Heerdenpflege jeder Art, oder die Seherkunst, oder was da irgend des Dieners Kunst in sich begreift, oder das Bretspiel und die gesammte Zahlenlehre, die reine, oder die auf Flächen oder Höhen oder Geschwindigkeiten irgend angewendete, — was

würde sich wol hinsichtlich dieses Allen, wenn es so betrieben und nach bestimmten Vorschriften, nicht nach der Kunst geübt würde, ergeben?

Sokr. d. J. Es ist offenbar, alle Künste würden uns ganz untergehen und vermöge des Nachforschen verbietenden Gesetzes nicht einmal wieder entstehen; sodaß unser Leben, welches jetzt schon ein mühevolles ist, für jene Zeit zu einem ganz unerträglichen werden würde.

Fr. Doch wie steht's damit? Wenn wir es dahin brächten, daß Jegliches der erwähnten nach Vorschriften geschehe, und daß diese Vorschriften der von uns Gewählte oder durch des Looses Zufall Bestimmte überwache, dieser aber, ohne sich um die Vorschriften zu kümmern, irgend eines Vortheils wegen oder Jemanden zu begünstigen, es unternähme, ohne etwas davon zu verstehen, ihnen Zuwiderlaufendes zu thun, würde daraus nicht wol noch größeres Unheil, als das vorher geschilderte, entstehen?

Sokr. d. J. Sehr richtig.

Fr. Denn ich denke, wer, den nach langer Erfahrung bestehenden Gesetzen zuwider, bei denen gewisse Rathgeber dem Volke riethen und es überredeten, Alles zweckmäßig anzuordnen, wer dagegen zu handeln wagte, würde, indem er einen jenen Fehler weit überwiegenden Fehler beginge, noch weit größere Verkehrtheit, als jene Vorschriften, in jegliches Verfahren bringen.

Sokr. d. J. Wie sollt' er Das nicht?

Fr. Darum müssen Diejenigen, die über Alles Gesetze und Vorschriften aufstellen, in nächstbester Richtung darauf hinsteuern, daß sie nicht weder Einem, noch Vielen irgend einmal nur das Geringste dagegen zu thun gestatten.

Sokr. d. J. Richtig.

Fr. Wären nun nicht diese, für jedes von den Kundigen, so gut sie es vermöchten, niedergeschriebenen Vorschriften Nachahmungen des Wahren?

Sokr. d. J. Wie wären sie Das nicht?

Fr. Wir behaupteten aber doch, wenn wir uns recht erinnern, daß der Kundige, der wahre Staatsmann, bei seinem Verfahren zufolge seiner Kunst, Vieles thun werde, ohne die

Vorschriften zu beachten, sobald ihm Anderes als besser erscheine, denn das von ihm Niedergeschriebene und manchen von ihm Entfernten Verordnete.

Sokr. d. J. Freilich behaupteten wir Das.

Fr. Thun nun nicht irgend ein einzelner Mann, oder eine Menge, die eben gültige Gesetze haben, in dem, was sie gegen dieselben, als sei ein Anderes das Bessere, zu thun unternehmen, nach Vermögen Dasselbe, wie jener wahre Staatsmann?

Sokr. d. J. Allerdings.

Fr. Würden sie nun nicht, wenn sie als Unkundige so etwas thäten, das Wahre zwar nachzuahmen suchen, es aber schlecht nachahmen; wenn aber als Kunstverständige, ist dann das nicht keine Nachahmung mehr, sondern jenes der Wahrheit vollkommen Entsprechende selbst?

Sokr. d. J. Durchaus wol.

Fr. Gewiß steht uns aber als frühere Übereinkunft fest, daß keine Menge irgend eine Kunst zu erlangen fähig sei.

Sokr. d. J. Wohl steht Das fest.

Fr. Wenn es also eine Königskunst gibt, dürfte die Menge der Reichen und das gesammte Volk nimmer diese Staatswissenschaft erlangen.

Sokr. d. J. Wie sollte sie Das wol?

Fr. Wie natürlich müssen nun solche Staaten, wollen sie 301
jenen wahren Staat des Einen kunstverständigen Herrschers so gut sie es vermögen, nachahmen, nie, wenn Gesetze für sie bestehen, etwas dem Niedergeschriebenen und dem vaterländischen Herkommen Zuwiderlaufendes thun.

Sokr. d. J. Sehr schön bemerkt.

Fr. Ahmen also die Reichen diesen nach, nennen wir eine solche Verfassung eine Besserherrschaft (Aristokratie); kümmern sie sich aber nicht um die Gesetze, eine Wenigerherrschaft (Oligokratie).

Sokr. d. J. So scheint es.

Fr. Und wenn dagegen Einer den Gesetzen gemäß herrscht, indem er den Kundigen nachahmt, nennen wir ihn König, indem wir durch den Namen nicht den mit Einsicht oder, nach seiner Ansicht, den Gesetzen gemäß allein Herrschenden unterscheiden.

Sokr. d. J. So scheinen wir es zu machen.

Fr. Wenn also Einer, der ein wahrhaft Kundiger ist, herrscht, so wird ihm durchaus derselbe Name des Königs und kein anderer beigelegt werden, wodurch die fünf, jetzt die Staatsverfassungen bezeichnenden Benennungen zu Einer wurden.

Sokr. d. J. Ja, natürlich.

Fr. Wie aber, wenn Ein Herrscher weder nach Gesetzen noch nach Herkommen verfährt, sich aber, wie der Kundige, anmaßt, das Beste dem Niedergeschriebenen zuwider thun zu müssen, während Leidenschaft und Irrthum bei seiner Nachahmung ihn leitet? Muß dann nicht Jeder, der so verfährt, Gewaltherrscher heißen?

Sokr. d. J. Freilich.

Fr. So entstand nun, behaupten wir, der Gewaltherrscher und der König, und die Weniger- und die Besser- und die Volksherrschaft, indem die Menschen jenen Einen Alleinherrscher sich nicht gefallen lassen mögen, und Mistrauen hegen, daß Jemand je solcher Herrschergewalt würdig werden, und den Willen und das Vermögen haben werde, durch eine mit Tugend und Einsicht geführte Herrschaft göttliche und menschliche Rechte richtig Allen zuzutheilen, und glauben, daß er Jedem von uns, wenn er eben wolle, Schmach oder Tod oder Böses zufüge; da derselbe, werde er, wie wir ihn darstellen, Liebe erlangen und eine glückliche Herrschaft führen müsse [46]), indem er wol nach der genau genommen allein richtigen Weise den Staat durchgängig lenke.

Sokr. d. J. Wie sollte er nicht?

Fr. Jetzt aber, da, wie wir behaupten, in den Staaten kein König erwächst, wie er in den Bienenstöcken sich erzeugt, der sich sogleich von Allen an Geist und Körper unterscheidet [47]), müssen sie natürlich schon zusammentreten und Vorschriften aufsetzen, indem sie die Spur der richtigsten Staatsverfassung verfolgen.

Sokr. d. J. So scheint es.

Fr. Wundern wir uns nun wol, lieber Sokrates, über das Unheil, welches in solchen Staaten sich ereignet, und sich noch ereignen wird, wenn sie auf solcher Grundlage ruhen und bei ihrem Thun Vorschriften und Herkommen, mit Einsicht nicht

verbunden, befolgen? Ein Anderer würde, bei einem willkürlichen Verfahren, offenbar dadurch Alles zu Grunde richten[18]). 302
Oder müssen wir vielmehr darüber uns wundern, welch' ein von Natur Festbegründetes der Staat ist? Denn obgleich die Staaten dergleichen bereits seit undenklichen Zeiten erfahren, sind doch einige derselben von Dauer und finden nicht ihren Untergang; doch gehen gewiß auch viele, wie versinkende Schiffe, unter, sind untergegangen und werden noch untergehen, durch die schlechte Beschaffenheit ihrer Steuermänner und Schiffsleute, die über das Größte im größten Irrthum befangen und in Staatsangelegenheiten in Nichts unterrichtet, vor allen diese Wissenschaft in jeder Beziehung am sichersten erfaßt zu haben meinen.

Sokr. d. J. Sehr wahr.

Fr. Welche von diesen nicht richtigen Staatsverfassungen, 41
die insgesammt um in ihnen zu leben ihr Lästiges haben, ist nun die am mindesten lästige und welche die drückendste? Müssen wir hier nicht nach einiger Einsicht streben, obgleich das für unsere jetzige Aufgabe eine Nebensache ist? Dennoch thun wir vielleicht, in Bezug auf das Ganze, Alles eines solchen Zweckes wegen.

Sokr. d. J. Das müssen wir. Wie sollten wir nicht?

Fr. Erkläre demnach, daß, während ihrer drei sind, dieselbe als vor allen drückend und zugleich als die erträglichste sich gestalte.

Sokr. d. J. Wie sagst du?

Fr. Nicht anders, als, die Alleinherrschaft, die Herrschaft Weniger und die der Menge seien die drei von uns zu Anfang unserer jetzt zum Strome angeschwollenen Untersuchung angegebenen.

Sokr. d. J Gewiß, das waren sie.

Fr. Indem wir jede von diesen in zwei Theile spalten, wollen wir dann sechs aufstellen, indem wir davon die richtige, als die siebente, ausscheiden.

Sokr. d. J. Wie?

Fr. Zu der Alleinherrschaft gehöre, behaupten wir, die königliche und die gewaltherrische, zu der Mehrer ferner die mit einem glückverheißenden Namen bezeichnete Besser- und die

Wenigerherrschaft; als Herrschaft der Menge dagegen bezeichneten wir damals mit einem einzelnen Namen die Volksherrschaft, jetzt müssen wir auch diese wiederum als eine doppelte aufstellen.

Sokr. d. J. Wie denn, und wonach theilen wir denn diese ein?

Fr. In nicht von der Eintheilung der andern verschiedener Weise, wenn auch jetzt für diese ein doppelter Name gilt[49]); sondern nach Gesetzen zu herrschen und den Gesetzen zuwider findet sowol bei dieser, als den andern statt.

Sokr. d. J. Wohl ist das der Fall.

Fr. Damals also, wo wir der richtigen Verfassung nachforschten, war, wie wir damals nachwiesen, diese Scheidung nicht von Nutzen, da wir aber jene ausschieden, die andern dagegen als nothwendige aufstellten, läßt das Gesetzmäßige und das Gesetzwidrige jede derselben in zwei Theile zerfallen.

Sokr. d. J. Natürlich, da jetzt diese Behauptung ausgesprochen ward.

Fr. Die Alleinherrschaft also, durch gute Vorschriften, die wir Gesetze nennen, gezügelt, ist von allen sechsen die beste. Ist sie aber gesetzlos, dann ist sie lästig und unter ihr zu leben am drückendsten.

Sokr. d. J. So scheint es.

303 Fr. Wie das Wenige zwischen dem Einen und dem Vielen in der Mitte liegt, so hielten wir die Herrschaft der Nichtvielen für die Mitte zwischen den beiden Äußersten; die der Menge dagegen in jeder Hinsicht für ohnmächtig und, mit den übrigen verglichen, für unvermögend, ein großes Heil oder Unheil zu bewirken, weil hier die Staatsämter vereinzelt und unter viele vertheilt sind. Darum ist sie unter allen diesen Staatsverfassungen, welche durch Gesetze bestimmt sind, die schlechteste, von allen gesetzlosen aber die beste. Und vor allen zügellosen gebührt dem Leben unter einer Volksherrschaft der Preis, unter den wohlgeordneten aber frommt das Leben in ihr am wenigsten; unter der ersten aber vor allen zuerst und am besten, mit Ausnahme der siebenten; denn wol muß man jener, vor allen Staatsverfassungen wie einem Gott vor den Menschen den Vorzug geben.

Sokr. d. J. Es ergibt sich, daß sich Das so gestalte und zutrage, und wir müssen es machen, wie du sagst.

Fr. Also müssen wir denn auch die Theilnehmer an allen diesen Staatsverfassungen, mit Ausnahme der Kundigen, ausscheiden, als nicht Staats- sondern Parteihäupter, als Vorsteher der größten Trugbilder, selbst dieser Gattung angehörig, welche, als die größten Nachbildner und Gaukler, zu den größten Sophisten aller Sophisten werden.

Sokr. d. J. Mit vollem Rechte ward, scheint es, dieser Ausdruck auf die sogenannten Staatshäupter zurückgeschnellt.

Fr. Wohl. Wir haben hier gradezu eine Art von Schauspiel, gleichwie gesagt wurde[50a]), es zeige sich ein Festreigen von Kentauren und Satyrn, den man von der Kunst der Staatsverwaltung absondern müsse; so ward er denn jetzt in dieser Weise mit großer Mühe abgesondert.

Sokr. d. J. Offenbar.

Fr. Ein anderer aber, bei dem Das, als einem dem königlichen Geschlechte zugleich verwandten, noch schwieriger und minder leicht zu ergründen ist, bleibt uns noch übrig. Und mir ist's offenbar, daß es uns in ähnlicher Weise wie den das Gold Reinigenden ergangen ist.

Sokr. d. J. Wie denn?

Fr. Auch jene Werkmeister scheiden wol zuvörderst Erde, Steine und vieles andere Geröll. Nach diesen bleibt das Werthvolle, dem Golde Verwandte und nur durch Feuer zu Scheidende, mit ihm Vermischte, Kupfer und Silber, zuweilen auch Demant zurück, welche durch mit Gehaltsproben verbundene Schmelzungen endlich geschieden, das sogenannte gediegene Gold allein und an und für sich erblicken lassen.

Sokr. d. J. So sagt man freilich, daß Das bewerkstelligt werde.

Fr. In demselben Verhältniß also scheinen auch wir jetzt 42
das Verschiedene und was da der Wissenschaft der Staatskunst fremdartig und ihr nicht befreundet ist, davon geschieden zu haben, das Werthvolle und Verwandte aber scheint noch übrig. Dazu gehört aber wol die Feldherrnkunst und die richterliche und die Beredtsamkeit, insofern sie an der königlichen Kunst 301
Theil hat, indem sie zu Dem, was recht ist, überredend, Das,

was da im Staate verhandelt wird, stets mit leitet. Wenn nun Jemand Das auf irgend eine Weise möglichst leicht absondert, dann wird er uns jenen Mann, dem wir nachforschen, vereinzelt, alles Fremdartigen entblößt, an und für sich darstellen.

Sokr. d. J. Es liegt zu Tage, daß wir Das irgendwie zu bewerkstelligen versuchen müssen.

Fr. Wenn ein Versuch entscheidet, wird er also zu Tage kommen. Wir müssen aber mittels der Tonkunst ihn darzustellen unternehmen. Und sage mir —

Sokr. d. J. Was denn?

Fr. Wir können doch wol die Tonkunst und überhaupt alle auf einer Handfertigkeit beruhenden Künste erlernen?

Sokr. d. J. Das können wir.

Fr. Wie aber? Ob man irgend eine von diesen Künsten erlernen müsse, oder nicht, wollen wir behaupten, daß das ebenfalls eine auf dieselben bezügliche Wissenschaft sei, oder wie?

Sokr. d. J. Wir wollen behaupten, daß sie das sei.

Fr. Werden wir also nicht einräumen, daß es eine von jenen verschiedene sei?

Sokr. d. J. Ja.

Fr. Behaupten wir nun, daß keine von beiden über die andere verfüge, oder jene über diese, oder daß diese, als Vormünderin, über die andern insgesammt verfügen müsse?

Sokr. d. J. Diese über jene.

Fr. Du wenigstens erklärst also, daß diejenige, welche bestimmt, ob man etwas lernen müsse oder nicht, über die lernende oder lehrende zu verfügen habe?

Sokr. d. J. Ganz entschieden.

Fr. Und also die, ob man überreden müsse oder nicht, über die zu überreden vermögende?

Sokr. d. J. Wie sollte sie nicht?

Fr. Gut. Welcher Wissenschaft werden wir also das Vermögen, durch leere Worte, nicht aber durch Belehrung, die Menge und den großen Haufen zu überreden zuschreiben?

Sokr. d. J. Auch hier ist es, denk' ich, offenbar, daß das der Redekunst zuzuschreiben ist.

Fr. Ob man aber irgend etwas durch Überredung, oder ob man es mit Gewalt gegen Jemanden durchzusetzen oder

überhaupt aufrecht zu erhalten habe, welcher Wissenschaft werden wir dagegen Das beimessen?

Sokr. d. J. Der über die überredende und durch die Rede wirkende verfügenden.

Fr. Das dürfte aber, denk' ich, wol keine andere sein, als des Staatsmanns Kunst.

Sokr. d. J. Sehr wohl bemerkt.

Fr. Auch diese, die Redekunst, haben wir sehr schnell von der Staatskunst, als eine davon verschiedene, ihr dienstbare Gattung, geschieden.

Sokr. d. J. Ja.

Fr. Was hat man aber ferner von folgender Befähigung 43
zu denken?

Sokr. d. J. Von welcher?

Fr. Von der, wie man den Krieg mit Jedem zu führen habe, mit denen wir etwa Krieg zu führen beschlossen; ob wir sie eine kunstlose oder kunstreiche nennen wollen?

Sokr. d. J. Wie könnten wir die uns wol als kunstlos denken, welche die Feldherrnkunst und jedes kriegerische Beginnen erheischt?

Fr. Diejenige aber, welche genau zu berathen vermögend und kundig ist, ob man Krieg führen, oder freundschaftlich sich vergleichen solle, werden wir diese wol als eine davon verschiedene, oder als dieselbe mit ihr annehmen?

Sokr. d. J. Dem vorher Bemerkten zufolge nothwendig als eine verschiedene.

Fr. Werden wir diese also nicht für eine über jene ver- 305
fügende erklären, wenn wir dem Vorigen Ähnliches annehmen wollen?

Sokr. d. J. Das will ich meinen.

Fr. Welche Kunst werden wir nun wol irgend wagen, für die Beherrscherin einer so furchtbaren und wichtigen Kunst, der gesammten kriegführenden, zu erklären, es sei denn die wahrhaft königliche?

Sokr. d. J. Keine andere.

Fr. Die Wissenschaft des Feldherrn, als eine dienstbare, werden wir daher nicht als Staatswissenschaft aufstellen.

Sokr. d. J. Natürlich nicht.

Fr. Wohlan, ziehen wir auch die Befähigung der recht richtenden Richter in Erwägung?

Sokr. d. J. Ei ja wohl.

Fr. Vermag sie nun etwas mehr, als daß sie von dem gesetzgebenden Könige alle auf den Verkehr sich beziehenden Gesetzesbestimmungen annimmt und, diese berücksichtigend, über das als recht oder unrecht Festgestellte entscheidet, indem sie dabei die ihr eigenthümliche Tugend beweist, weder durch Geschenke irgend einer Art, noch durch Furcht oder Mitleid, noch durch sonst eine Regung der Zuneigung oder des Hasses bewogen, der Anordnung des Gesetzgebers zuwider, die gegenseitigen Beschuldigungen schlichten zu wollen?

Sokr. d. J. Nein, sondern Das, was du aufgeführt hast, ist so ziemlich die Aufgabe dieser Befähigung.

Fr. Also erkennen wir auch die richterliche Gewalt nicht als eine königliche, sondern als eine Bewahrerin der Gesetze und jener dienstbar.

Sokr. d. J. Natürlich wol.

Fr. Das ist aber zu bedenken, indem man seinen Blick auf die erwähnten Wissenschaften richtet, daß keine von ihnen als die Staatskunde sich ergab. Denn die wahrhaft königliche Kunst muß nicht selbst etwas ausführen, sondern diejenigen, die es auszuführen vermögen, leiten, indem sie den Beginn und die Richtung der wichtigsten Unternehmungen in den Staaten, ihrer Zeitgemäßheit und Zeitwidrigkeit nach, kennt; die andern aber müssen das ihnen Anbefohlene vollziehen.

Sokr. d. J. Richtig.

Fr. Darum also erhielten die Künste, die wir eben durchgegangen haben, die weder übereinander, noch über sich selbst verfügen und deren jede auf eine ihr eigenthümliche Thätigkeit gerichtet ist, mit Recht ihren eigenthümlichen Namen, angemessen der Eigenthümlichkeit dieser Thätigkeiten.

Sokr. d. J. So scheint es fürwahr.

Fr. Diejenige aber, die über diese insgesammt gebietet, für die Gesetze und Alles im Staate Sorge trägt und auf das richtigste Alles zu Einem Gewebe verbindet, indem wir, was sie vermag, in einem gemeinsamen Namen zusammenfassen, diese dürften wir wol mit dem größten Rechte Staatskunst nennen.

Sokr. d. J. Ja, allerdings.

Fr. Wollen wir sie nun nicht etwa jetzt nach dem Vor- 44
bilde der Weberkunst vornehmen, da uns alle Gattungen derselben in Bezug auf den Staat kund geworden sind?

Sokr. d. J. Ei ja wohl.

Fr. Wir müssen natürlich angeben, wie die königliche Weberei beschaffen ist, in welcher Weise sie die Fäden ineinander 306
flicht und welches Gewebe sie uns gibt.

Sokr. d. J. Offenbar.

Fr. Gewiß sehen wir uns demnach, wie es sich zeigt, genöthigt, etwas sehr Schwieriges nachzuweisen.

Sokr. d. J. Aber es muß doch erörtert werden.

Fr. Daß nämlich ein Theil der Tugend gewissermaßen abweiche von dem allgemeinen Begriffe der Tugend [49]), das ist für die bei Untersuchungen Streitsüchtigen etwas, bei der Ansicht der Meisten, leicht Angreifbares.

Sokr. d. J. Das wurde mir nicht klar.

Fr. Vernimm es noch einmal in folgender Weise. Du bist doch, denk' ich, der Meinung, daß die Tapferkeit für einen Theil der Tugend uns gelte?

Sokr. d. J. Ja wohl.

Fr. Doch gewiß auch, daß Besonnenheit etwas von der Tapferkeit Verschiedenes, aber ebenfalls ein Theil desselben mit jener sei?

Sokr. d. J. Ja.

Fr. Über diese nun müssen wir eine wundersame Behauptung aufzustellen wagen.

Sokr. d. J. Welche?

Fr. Daß in vielen Fällen gewissermaßen eine ganz entschiedene Feindschaft und ein Zwiespalt zwischen beiden stattfindet.

Sokr. d. J. Wie meinst du?

Fr. Meine Meinung ist eine keineswegs gewöhnliche; denn man sagt doch, daß alle Theile der Tugend untereinander befreundet sind?

Sokr. d. J. Ja.

Fr. Erwägen wir nun mit angestrengtem Nachdenken, ob

Das so unbeschränkt gilt, oder ob es vielmehr Manches unter ihnen gibt, was mit dem Verwandten im Widerspruch steht.

Sokr. d. J. Ja; gib doch an, wie Das zu erwägen sei.

Fr. Bei Allen insgesammt müssen wir Dem nachforschen, was wir schön nennen, und bringen es unter zwei einander entgegengesetzte Gattungen.

Sokr. d. J. Erkläre dich noch deutlicher.

Fr. Lobtest du nicht Kräftigkeit und Schnelligkeit, sei's an den Körpern, sei's den Seelen inwohnend, oder an der Stimme Bewegung, ob nun als an diesen Gegenständen selbst befindlich, oder an den Abbildern derselben, an den Nachahmungen welche die Tonkunst, sowie die Malerei schafft; ob du selbst irgend einmal als ihr Lobpreiser auftratest, oder es in deiner Gegenwart von Andern preisen hörtest?

Sokr. d. J. Wie anders?

Fr. Ist dir auch erinnerlich, in welcher Weise man das bei jedem dieser Dinge thut?

Sokr. d. J. Keineswegs.

Fr. Sollt' ich wol im Stande sein, durch Worte es dir so, wie ich es mir denke, zu verdeutlichen?

Sokr. d. J. Warum nicht?

Fr. Du scheinst so etwas für allzu leicht zu halten; erwägen wir es denn an einander ziemlich entgegengesetzten Gattungen. Wenn wir nämlich an vielen Handlungen und in vielen einzelnen Fällen Schnelligkeit, Heftigkeit und Kräftigkeit der Sinnesart und des Körpers, sowie auch der Stimme bewundern, bezeichnen wir das lobend mit einem und demselben Ausdrucke der Tapferkeit.

Sokr. d. J. Wie so?

Fr. Wir sagen doch wol kräftig und tapfer, schnell und mannhaft, und heftig in gleicher Verbindung, und indem wir allen so Beschaffenen dieses gemeinsame Beiwort beilegen, loben wir sie entschieden.

Sokr. d. J. Ja.

Fr. Wie aber? Haben wir nicht auch oft die Weise ruhi-
307 ges Werdens an vielen Handlungen gepriesen?

Sokr. d. J. Und in hohem Grade.

Fr. Thun wir Das nun nicht, indem unsere Äußerungen über Dieses und Jenes im Widerspruch stehen?

Sokr. d. J. Wie so?

Fr. Weil wir immer Äußerungen der Gesinnung, sie bewundernd, ruhig und besonnen nennen, und wiederum in Handlungen gemessen und mild, ferner auch was die Stimme kund gibt, sanft und tief, und lobend von jeder abgemessenen Bewegung, vom Gesange jeder Art sagen, daß sie zur rechten Zeit mit Langsamkeit fortschreiten. Diesen allen insgesammt legen wir nicht den Namen der Tapferkeit, sondern des Geregelten bei [50b]).

Sokr. d. J. Sehr wahr.

Fr. Wenn dagegen Beides, unserer Meinung nach, zur Unzeit angebracht wird, dann tadeln wir umgekehrt Beides, indem wir es durch eine entgegengesetzte Benennung bezeichnen.

Sokr. d. J. Wie so?

Fr. Indem wir, wenn es kräftiger geschieht, als die Umstände erheischen, wenn es allzu schnell und schroff hervortritt, es frevelhaft und toll nennen, das allzu Langsame und Weichliche aber zaghaft und verdrossen. Und ziemlich in den meisten Fällen finden wir diese Eigenschaften, die Anlage zur Besonnenheit und die zur Tapferkeit, bei den entgegengesetzten Naturen, wie ihnen gewissermaßen der Zwiespalt feindseliger Sinnesart zu Theil ward und wie sie in dahin einschlagenden Handlungen sich nicht vereinigen, und werden, wenn wir die Sache weiter verfolgen, ferner bemerken, daß Diejenigen, in deren Seelen sie haften, untereinander in Zwietracht leben.

Sokr. d. J. In welcher Beziehung meinst du?

Fr. In allen den Fällen, die wir jetzt anführten und na- 45
türlich noch in vielen davon verschiedenen. Denn indem sie, zufolge ihrer beiderseitigen Verwandtschaft, Manches, als ihnen selbst zusagend, an den Gegnern loben, Anderes aber, als ihnen fremdartig, tadeln, gerathen sie über Mancherlei in mannichfache Feindschaft miteinander.

Sokr. d. J. So mögen sie wol.

Fr. So ist also diese Verschiedenheit der Gattungen (der Tugend) noch eine Art von Scherz [51]). In Bezug auf die

wichtigsten Angelegenheiten aber gestaltet sie sich für die Staaten höchst feindselig.

Sokr. d. J. In Bezug auf welche meinst du denn?

Fr. Natürlich in Bezug auf die gesammte Einrichtung des Lebens. Denn die durch Wohlanständigkeit sich Auszeichnenden geben immer einem ruhigen Leben den Vorzug, indem sie selbst allein für sich ihre eigenen Angelegenheiten betreiben, daheim mit Allen insgesammt so verkehren, und ebenso in irgend einer Weise mit andern Staaten in Frieden zu leben geneigt sind. Und vermöge dieser Vorliebe, die größer ist, als sie den Umständen nach sein sollte, werden sie, indem sie was ihnen zusagt betreiben, unvermerkt selbst unkriegerisch und dadurch, daß sie in den Jünglingen dieselbe Gesinnung erwecken, die jedesmalige Beute der sie Angreifenden, und so in einer nicht langen Reihe von Jahren sie selbst, ihre Kinder und der gesammte
303 Staat, ohne daß sie selbst es inne werden, aus Freien zu Sklaven.

Sokr. d. J. Du sprichst von einem argen und schrecklichen Ergebniß.

Fr. Wie steht es aber um die mehr zur Tapferkeit sich Hinneigenden? Richteten sie nicht, indem sie vermöge ihrer das rechte Maß überschreitenden Begierde nach einem solchen Leben, ihre eigenen Staaten zugleich zu irgend einem Kriege anregten, und mit vielen andern und mächtigen sie verfeindeten, ihr heimatliches Land entweder ganz zu Grunde oder gaben es seinen Widersachern zu Sklaventhum und Abhängigkeit preis?

Sokr. d. J. Auch Das verhält sich so.

Fr. Wie sollten wir demnach nicht behaupten, daß hierin zwischen diesen beiden Sinnesarten wechselseitig stets die größte Feindschaft und Zerwürfniß bestehe?

Sokr. d. J. Das zu behaupten können wir durchaus nicht umhin.

Fr. Haben wir also nicht Das, dem wir anfangs nachforschten, aufgefunden, daß nicht geringfügige Theile der Tugend miteinander in Widerspruch stehen, und daß sie bei den sie Besitzenden beide Dasselbe bewirken?

Sokr. d. J. Das scheinen sie.

Fr. Laß uns demnach Folgendes vornehmen.

Sokr. d. J. Was denn?

Fr. Ob eine der zusammenfügenden Wissenschaften irgendwo, bei Lösung irgend einer ihrer Aufgaben, sei es auch die geringste, absichtlich das Schlechteste und Beste dazu vereiniget, oder ob jede Wissenschaft allerwärts das Schlechte, soviel sie vermag, ausmerzt und nach dem Besten und Zweckmäßigen greift und aus diesem, Ähnlichem und Unähnlichem, Alles zu Einem verbindend, Ein Werk schafft und Einen Gedanken ausführt.

Sokr. d. J. Ja wohl.

Fr. Sonach wird die ihrem Wesen nach für die wahre uns geltende Staatskunst nimmer absichtlich einen Staat aus guten und schlechten Menschen zusammenfügen, sondern es ist ganz offenbar, daß sie dieselben zuerst versuchsweise [52]) prüfen, nach dieser Prüfung aber Solchen übergeben wird, die sie zu unterweisen und ihr eben zu diesem Zwecke behülflich zu sein tüchtig sind, während sie selbst Das anordnet und leitet, gleichwie die Weberkunst den Krämpelnden und das übrige zu ihrem Gewebe Erfoderliche Vorbereitenden zur Seite geht und es anordnet und leitet, indem sie Jeglichen solche Arbeit zu liefern anweist, wie sie dieselbe, selbst etwas daraus zusammen zu weben, für angemessen hält.

Sokr. d. J. Ja, allerdings.

Fr. In derselben Weise werde nun hierin, ergibt sich mir, die königliche Kunst allen durch das Gesetz bestimmten Erziehern und Pflegern, über die sie selbst das Recht der Aufsicht hat, nicht gestatten, ihr Geschäft so zu betreiben, daß es nicht die Entwickelung eines ihrer Mischung angemessenen Charakters bezweckt, und ihnen anempfehlen, nur solche zu bilden. Und wer nicht zu einem tapfern, besonnenen Sinne und was da sonst nach Tugend hinstrebt, befähigt ist, sondern durch seine schlechte Naturbeschaffenheit gewaltsam zu Gottlosigkeit und Frevel und Ungerechtigkeit hinabgedrängt wird, solche stößt sie 309
aus, indem sie mit dem Tode, der Verweisung und der größten Schmach sie bestraft.

Sokr. d. J. So ungefähr sagt man wenigstens.

Fr. Dagegen legt sie den in Ungelehrigkeit und die niedrigste Gesinnung Versunkenen das Joch des Sklaventhums auf.

Sokr. d. J. Sehr richtig.

Fr. Die Übrigen nun, deren Naturen, wird ihnen Unterweisung zu Theil, einer edlen Richtung und einer durch Kunst geleiteten Verbindung untereinander fähig sind, von diesen versucht sie die Einen, die mehr zur Tapferkeit hinstreben, indem sie glaubt, sie seien ihrem härtern Sinne nach, von Natur gewissermaßen zur Kette (dem Aufzuge) des Gewebes bestimmt, und die Andern, zum Wohlanständigen Hinneigenden, welche das fette, weiche und, dem Bilde gemäß, zettelartige (einschlagartige) Gespinnst sind, die aber einander entgegenstreben, ungefähr in folgender Weise zu verknüpfen und ineinander zu flechten.

Sokr. d. J. In welcher denn?

Fr. Indem sie zuerst den unvergänglichen Theil derselben, ihre Seele, der Verwandtschaft nach, durch ein göttliches Band in Einklang bringt, nach diesem göttlichen aber auch den thierischen, durch menschliche Bande.

Sokr. d. J. Wie meinst du Das wieder?

47 Fr. Ich behaupte, daß die wirklich richtige, auf Gründe gestützte Meinung von Dem, was da schön, gerecht und gut ist, und dem diesem Entgegengesetzten, wenn sie in den Seelen sich erzeugt, zu einer göttlichen in dem gottverwandten Wesen [53]) werde.

Sokr. d. J. So ziemt es sich fürwahr.

Fr. Wissen wir aber nicht [54]), daß dem Staatsmann und dem guten Gesetzgeber allein das Vermögen zukömmt, vermöge der Eingebung seiner königlichen Kunst, eben diese Meinung in Denjenigen zu erzeugen, denen eine richtige Bildung zu Theil ward, von denen wir jetzt sprachen?

Sokr. d. J. Natürlich wol.

Fr. Wer aber Das zu bewirken unvermögend ist, lieber Sokrates, den dürften wir wol nimmer mit den Namen, denen wir jetzt nachforschen, begrüßen.

Sokr. d. J. Sehr richtig.

Fr. Wie also? Wird eine tapfere Seele, wenn sie solcher Wahrheit theilhaftig wird, nicht gesänftigt, und sollte sie nicht bei Dem, was das Recht heischt, sich zu betheiligen wünschen? Wird sie aber derselben nicht theilhaftig, fühlt sie sich dann nicht zu einem mehr thierischen Wesen hingezogen?

Sokr. d. J. Wie sollte sie nicht?

Fr. Wie aber? Wird nicht ein zur Wohlanständigkeit sich hinneigender Sinn, werden solche Ansichten ihm zu Theil, wenigstens in Bezug auf den Staat zu einem wahrhaft Besonnenen und Verständigen, geräth aber, theilt er diejenigen, von denen wir sprechen, nicht, mit dem vollsten Rechte in den schmachvollen Ruf der Geistesbeschränktheit?

Sokr. d. J. Allerdings.

Fr. Wollen wir nun nicht behaupten, daß eine solche Verflechtung und Verbindung für die Schlechten mit sich selbst, und für die Guten mit den Schlechten, nimmer zu etwas Dauerndem sich gestalte, und daß keine Wissenschaft im Ernste bei solchen derselben sich bedienen werde?

Sokr. d. J. Wie sollte sie denn?

Fr. Daß sie aber nur bei einer angeborenen und ur- 310
sprünglich edlen Gesinnung, gebildet auf eine ihrer Natur angemessene Weise, durch die Gesetze sich erzeuge und daß bei dieser sie das kunstgemäße Heilmittel sei und das, wie wir bemerkten, dem Göttlichen verwandte Band der ihrer Natur nach unähnlichen und ihrer Richtung nach entgegengesetzten Theile der Tugend.

Sokr. d. J. Sehr wahr.

Fr. Die übrigen Verbindungsmittel aber seien, als menschlicher Art, sobald dieses göttliche stattfindet, weder eben schwer zu erkennen, noch, nachdem man sie erkannte, anzuwenden.

Sokr. d. J. Wie das denn und welche?

Fr. Die wechselseitigen Ehebündnisse und Verbindungen der Kinder und was sich auf die Ehen und Verheirathungen untereinander bezieht; denn die Meisten schließen, in Bezug auf die Erzeugung von Kindern, die dahin einschlagenden Verbindungen nicht richtig.

Sokr. d. J. Wie so?

Fr. Das bei dergleichen obwaltende Streben nach Reichthum und Macht, wie sollte man Das wol als erwähnenswerth eines ernsten Tadels würdigen?

Sokr. d. J. Kaum.

Fr. Eher schon gebührt es sich über die in dieser Hinsicht 48

auf die Gemüthsarten[55]) genommenen Rücksichten zu sprechen, wenn sie darin nicht geziemend verfahren.

Sokr. d. J. Natürlich wol.

Fr. Sie verfahren doch nach durchaus nicht richtigen Grundsätzen, indem sie der augenblicklichen Behaglichkeit nachstreben und, indem sie die ihnen ähnlichen vorziehen, die unähnlichen aber nicht mögen, dem Misbehagen einen zu großen Einfluß einräumen.

Sokr. d. J. Wie so?

Fr. Die Wohlanständigen suchen ihre eigene Sinnesart auf, heirathen soviel wie möglich in solche Geschlechter, und senden wiederum die Töchter, die sie verheirathen, in solche Häuser. Ebenso verfährt die der Tapferkeit geneigte Classe, indem sie auf das eigene Wesen Jagd macht; da doch beide Classen davon durchaus das Gegentheil thun sollten.

Sokr. d. J. Wie so und weshalb?

Fr. Weil es in der Natur der Tapferkeit liegt, daß sie, wenn sie viele Geschlechtsfolgen hindurch mit den von Natur Besonnenen unvermischt bleibt, anfangs in Körperkraft gedeihe zuletzt aber geradezu in Tollheit ausarte.

Sokr. d. J. Natürlich.

Fr. Pflanzt sich dagegen der von sittsamer Scheu zu sehr erfüllte und mannhafter Kühnheit entfremdete Sinn so durch viele Geschlechter fort, dann muß er schlaffer werden, als es frommt, und zuletzt ganz verkümmern.

Sokr. d. J. Auch Das muß natürlich so sich fügen.

Fr. Von solchen Verbindungen nun behauptete ich, sie seien nicht schwer zu knüpfen, sobald bei beiden Gattungen dieselbe Meinung über das Gute und Schöne stattfinde; denn das ist die vorzüglichste und Gesammtaufgabe königliches Ineinanderwebens, nimmer zu gestatten, daß die besonnenen von den tapfern Gemüthern sich trennen, sondern indem es dieselben durch gleiche Ansichten, Ehrenbezeugungen und Demüthigungen, durch die öffentliche Meinung und die Ausstellung von Bürgschaften wohl verflicht, und ein glattes, wie man sagt, wohl
311 durchschossenes Gewebe zusammenbringt, diesen stets gemeinschaftlich die Staatsämter anzuvertrauen.

Sokr. d. J. Wie Das?

Fr. Wo das Bedürfniß eines Befehlenden sich ergibt, den Beides in sich Vereinigenden zum Vorsteher zu wählen; wo es Mehrer bedarf, eine Anzahl beider Gattungen zu verbinden. Denn der äußerst vorsichtige, gerechtigkeitsliebende, auf das Erhalten bedachte Sinn besonnener Obrigkeiten bedarf einer Herbigkeit und einer gewissen raschen und durchgreifenden Keckheit.

Sokr. d. J. Auch Das scheint mir angemessen.

Fr. Dagegen stehen wieder die tapfer Gesinnten in Bezug auf Gerechtigkeitsliebe und Vorsicht Jenen nach, zeichnen sich aber im Handeln aus. Es ist aber unmöglich, daß alles auf die Staaten Bezügliche, Besonderes und Öffentliches, wohl gelinge, wenn nicht beide Gattungen ihnen dienstbar sind.

Sokr. d. J. Wie sollte Das nicht der Fall sein?

Fr. Das aber, behaupten wir, ergebe sich als das Höchste eines Gewebes staatliches Handelns, durch geschickte Weberei die Gesinnung tapferer und besonnener Männer ineinander zu verflechten, wenn die königliche Kunst durch Eintracht und Liebe die Lebensordnung Dieser zu etwas Gemeinsamem vereinigt, so ein vor allen köstliches und treffliches Gewebe zu Stande bringt, indem sie alle andern in den Staaten lebenden, Freie und Sklaven, umfaßt und durch dieses Geflecht zusammenhält und, ohne an irgend etwas irgendwie es fehlen zu lassen, einem Staate gebietet und vorsteht, der des höchsten Glückes, das einem Staate zukömmt, sich erfreut.

Sokrates[56]). Sehr schön, lieber Fremdling, hast du auch die Darstellung des königlichen und staatskundigen Mannes uns hinausgeführt.

Anmerkungen.

1. Zur Einleitung.

1) Bekannt ist, wie namentlich Anaxagoras sich, sogar mit Aufopferung seines bedeutenden Vermögens, ganz dem beschaulichen Leben der philosophischen Naturbetrachtung hingab (Diog. v. Laërte, 2, 6. 7; Plato im gr. Hippias, S. 283) und Die, welche ihm vorwarfen, daß er sich um das Vaterland nicht kümmere, auf den gestirnten Himmel, als sein wahres Vaterland, hinwies (Diog. v. L., 2, 10; vgl. Cic. de orat., 3, 15). Deshalb bezog man auf ihn die schönen Verse des Euripides:

„O, selig der Mann,
Der prüfend des Wissens Gebiete durchmaß,
Den nicht zu der Bürger verderblichem Streit,
Zu des Unrechts That nicht ziehet der Sinn;
Er durchforschet der ewigen Mutter Natur
Nie alterndes Weltall, wie es entstand;
Nie haftet im Herzen des trefflichen Manns
Ein Gedanke an schändliche Thaten."

(Fragm. 101 bei Dindorf; vgl. Valckenaer diatribe de Eurip. perdit. dram. reliq., p. 26.)

2) Hierher gehören die schönen Aussprüche: „Die da mit Vernunft reden, müssen festhalten an dem allen Gemeinsamen, wie die Stadt an dem Gesetze, und noch viel fester; denn alle menschlichen Gesetze bestehen durch das Eine göttliche; denn dieses herrschet, so weit es will, es genügt Allen und überwindet Alles. — Kämpfen muß das Volk für das Gesetz wie für eine Mauer." Bruchst. 18. 19. bei Schleierm.

3) Die vielen unter des Demokritos Namen umlaufenden politischen Sentenzen (zusammengestellt bei Mullach, fragm. 189—215), deren nicht wenige wol fälschlich dem weisen Manne von den Spruchsammlern späterer Zeiten beigelegt wurden, enthalten sehr Verschiedenartiges,

schwer miteinander Vereinbares; einerseits Aussprüche zum Preise der Demokratie und überhaupt eines gesunden Staatslebens, wie: „Die Armuth in der Volksherrschaft steht so hoch über dem Reichthum der Mächtigen, wie die Freiheit über der Knechtschaft; ein wohlverwalteter Staat ist das größte Glück, in ihm ist Alles enthalten, sein Bestehen sichert Alles, sein Untergang zerstört Alles" (fragm. 211. 212); andererseits doch auch schon den bedenklich klingenden Satz, daß von Natur dem Stärkern die Herrschaft gebühre (fr. 191) und die Auffassung des Gesetzes blos von Seiten des praktischen Nutzens (fr. 197); während aber diese Aussprüche vielleicht noch einer reinern Auffassung fähig sind, kehrt mehrmals eine scharf betonte, doch wol nur für den Philosophen bestimmte Warnung wieder, sich mit dem Familienleben zu befassen (fr. 185—187), und wird eine gelassene, von besondern und Staatsgeschäften sich fern haltende Ruhe als eine Hauptbedingung des Glücks gepriesen (fr. 92).

4) Wenn uns auch keine Aussprüche von Pythagoreern über Politik überliefert sind, so bürgt doch der hohe Werth, den sie auf Erziehung zur Tugend durch harmonische Bildung und strenge Ascetik des Leibes und Geistes legten, und der rein ethische Charakter ihrer ganzen Lehre dafür, daß es bei den Aristokratien, die sie von Kroton aus über die großgriechischen Städte auszubreiten beabsichtigten, nicht auf naturwüchsige Adelsherrschaften, noch weniger natürlich auf ein Regiment der Reichen, sondern wirklich auf eine Herrschaft der Besten und Weisesten abgesehen war, was allein schon, bei der fest geschlossenen Kette ihres, an feste Satzungen, Sitten und Symbole gebundenen, Bruderbundes, ein ganz neues, der Natur der Sache nach dem Bestehenden feindliches Princip in das griechische Staatsleben bringen mußte. Daß daher ihr Auftreten und die gegen sie gerichteten Verfolgungen viele Städte Italiens mit blutigen Bürgerkämpfen erfüllten (Polybios, Buch 2, Kap. 39), wird Niemanden wundern, der weiß, daß gegen die Anhänger einer ganz neuen Richtung in Politik und Religion alle, sonst unter sich noch so zwieträchtigen Parteien gemeinschaftliche Sache zu machen pflegen. Sehr richtig sagt Hegel vom Pythagoras: „Das allererste Mal beabsichtigte ein Lehrer in Griechenland eine Totalität, ein Umfassen des ganzen Menschen und Lebens, ein neues Princip durch Bildung der Intelligenz und des Willens" (Werke, Bd. 13, S. 236); wenn er aber dem Bunde einen Rückgang in das orientalische Kastenwesen und ein Heraustreten aus dem freiern griechischen Geiste vorwirft, so dürfte dies Urtheil doch wol mehr die Form als die Sache treffen, da im Gegentheil der wahre Zweck des Bundes die Herstellung eines lediglich auf die freie Sittlichkeit und Vernunft seiner Lenker begründeten Staatswesens war, ein Zweck, der nicht weniger über die Gestaltungen des orientalischen, als des griechischen Staates hinausging.

5) Um das Gemeinweſen ſeiner Vaterſtadt Elea machte er ſich als Urheber einer neuen Geſetzgebung verdient, die von den Bürgern längere Zeit alljährlich aufs neue beſchworen wurde; ſo Diog. v. L., 9, 23, nach Speuſippos; vgl. Plutarch gegen Kolot., 32; Strabo, Buch 6, Anf. Doch bewogen ihn ſpäter ſeine pythagoreiſchen Freunde, von den Staatsgeſchäften zurückzutreten und ſich ganz der Speculation hinzugeben; Diog. v. L., 9, 21.

6) Vgl. Anm. 36 zur Einleitung in den Menon.

7) Vgl. Einl. z. Protagoras, S. 406. Protagoras war Optimiſt und Vertheidiger des Beſtehenden, und mußte es ſein, weil er nur eine ſubjective Wahrheit und Sittlichkeit anerkannte; dieſen Standpunkt läßt ihn auch Platon in der ihm in den Mund gelegten Rede (Protag. Kap. 11—16) feſthalten. Schon Archelaos, der Naturphiloſoph, hatte gemeint, daß Recht und Sittlichkeit nicht durch die Natur, ſondern durch das Geſetz beſtimmt werde; Diog. v. L., 2, 16.

8) Im Protagoras (Kap. 24) ſtellt er dieſen Grundſatz gleich an die Spitze ſeines kurzen Vortrags.

9) Gerade ſo ſind auch der rein mechaniſche Rouſſeau'ſche Vertragsſtaat und der Haller'ſche, geiſtloſe und unſittliche Naturſtaat, ſowie die aus ihnen hervorgegangenen beiden äußerſten Parteien, die jetzt im regelmäßigen Wechſel die Welt beherrſchen zu wollen ſcheinen, Zweige deſſelben Stammes, nämlich der Verkennung des Edelſten und Göttlichſten im Menſchen, der Vernunft, die den Staat nach ſittlichen Idealen zu einem freien, lebendigen Organismus zu geſtalten ſtrebt, in welchem ſie weder die Herrſchaft eines todten Mechanismus, noch eines dumpfen Inſtinctes will.

10) Das tief erſchütternde Bild, das Thukydides an der einzigen Stelle, wo er ſelbſt, dem Chor der Tragödie gleich, über das Treiben ſeiner Zeit ein allſeitiges Urtheil fällt (Buch 3, Kap. 82—83), von dem tiefen, ſittlichen Verfall der damaligen Staaten entwirft, paßt oft Wort für Wort auf unſere neueuropäiſchen, nicht minder verfallenen, durch tiefe Unſittlichkeit untergrabenen Zuſtände.

11) Über Kallikles vgl. Einl. z. Gorgias, S. 348—357.

12) Beide treten in den Büchern vom Staate als Vertreter des unſittlichen, auch in unſerer Zeit noch nicht einmal in den Theorien der Staatsweiſen ganz verklungenen, in der Praxis aber von allen Parteien trefflichſt ausgeübten Grundſatzes vom Rechte des Stärkern auf.

13) Xenophon, Denkw. d. Sokr., 4, 4, 18—22.

14) Darum nennt Sokrates im Kriton (S. 16) die Staatsgeſetze Brüder der ewigen, göttlichen Geſetze.

15) Das Unvernünftige der abſoluten Demokratie, in welcher der Zufall der Wahl oder des Looſes über die Beſetzung der wichtigſten Ämter

entscheidet, hebt Sokrates bei Xenophon (1, 2, 9) in ganz populärer Weise hervor, aber ohne systematischen Widerspruch gegen jene Staatsform. Nur einmal begegnen wir einer Andeutung über die Stufenfolge der Verfassungen nach ihrem Werthe, sodaß der Aristokratie oder der Herrschaft der Vernünftigsten die Reichthumsherrschaft und erst in dritter Stelle die Volksherrschaft folgt (4, 6, 12). Die dem Eleaten in den Mund gelegte, mehrmals wiederkehrende Vergleichung des Staatsmannes mit einem Steuermanne oder Arzte ist ganz im Geiste des Sokrates, erstere auch an der zuerst erwähnten Stelle angedeutet.

16) Wie sehr Sokrates gleichsam mit allen Fasern seines Wesens Athener war und wie lebhaft er es anerkannte, daß er nur in dieser Stadt seine wahre, geistige Heimat und den rechten Boden seiner Wirksamkeit gefunden habe, davon läßt ihn Platon in der Vertheidigungsrede und im Kriton selbst das schönste Zeugniß ablegen.

17) Es ist das: mihi res, non me rebus subjungere, was Horatius vom Aristippos gelernt zu haben anerkennt; Briefe, 1, 1, 19. Der milde, freie und doch durch und durch selbstsüchtige Charakter der Lehre des kyrenäischen Lebensphilosophen kann nicht treffender und bündiger geschildert werden, als in Wieland's trefflicher Note zu dieser Stelle.

18) Auch er stellte die Natur weit über die Gesetze und kannte kein höheres Gut, als die persönliche Freiheit, die sich über die beengenden Schranken der Sitte und der positiven Gesetze erhaben fühlt; Diog. v. L., 6, 71. 72.

19) Diog. v. L., 6, 63. 72.

20) Diog. v. L., 6, 72. Unter seinen Schriften wird auch einer Lehre vom Staate (πολιτεία) gedacht; ebendas. 80.

21) „In dem Sophisten ist der unmittelbare Gegenstand der Darstellung das Verwerfliche, in dem Staatsmann hingegen das Echte und Vortreffliche", Schleierm. Übers., 2, 2, S. 552. Doch erkennt gleich darauf Schleiermacher sich selbst berichtigend an, daß neben dem Vortrefflichen auch das Verwerfliche mit großem Fleiß abgeleitet und ausgezeichnet werde.

22) Diog. v. L., 2, 106. 107. Vgl. Stallbaum, prolegg. ad Plat. Parmen., p. 312 fg.

23) Stallbaum findet zwar in der Methode des Eleaten einen Übergang von der Lehrweise der Megariker zu der des Sokrates und eine Verschmelzung beider und erkennt an, daß derselbe hier, wie im Sophisten, mehrmals im Ernst und Scherz die Fehler der megarischen, allzu spitzfindigen Dialektik hervorhebe. Aber wer wollte doch wol dem Platon den Fehler zutrauen, denselben Mann zum Vertreter und Tadler oder Verspotter der megarischen Dialektik zu machen? Weshalb die Distinctionen und Classificationen schwerlich für einen Aus-

fluß der megarischen, sondern nur der sokratisch-platonischen Dialektik gelten können, wobei immerhin eine scherzhafte Übertreibung angenommen werden mag, ist in der Einleitung zum Sophisten nachgewiesen worden.

24) So befremdend es erscheint, was auch Hermann (Gesch. der plat. Phil., S. 661, Anm. 503) andeutet, daß der Eleat, bei dessen Wahl im Sophisten die Absicht maßgebend war, den Eleatismus durch sich selbst widerlegen zu lassen, auch hier als Hauptperson auftritt, obgleich es eine eleatische Lehre vom Staate, die der Widerlegung oder Berichtigung bedurfte, gar nicht gab; so wird doch der durchaus dialektische Charakter des Gesprächs, als dessen nächster Zweck ausdrücklich Übung in der Dialektik angegeben wird, die Einführung des unbekannten eleatischen Meisters um so mehr rechtfertigen, da derselbe, wie wir schon im Sophisten sahen, einen idealisirten Eleatismus, gleichsam den innersten Kern und Geist dieser Lehre, darstellt und im Wesentlichen ein Bild unsers Platon selbst ist, dem jene tiefsinnige Lehre soeben eine neue Geisteswelt eröffnet hatte.

25) So folgt dem Mythos, der selbst eine großartige Parabel ist, sogleich das Beispiel von der Wollweberei, dem Symbol der Staatskunst, dessen Wahl durch den Satz motivirt wird, daß man am Kleinen das Größere, am Bekannten das Unbekannte lernen müsse, und dafür wird wieder das Beispiel vom Lesenlernen angeführt, wo man auch von leichtern Buchstabenverknüpfungen allmälig zu schwierigern fortschreitet, wobei die im Kratylos und Theätetos durchgeführte Zusammenstellung der Begriffe mit Buchstaben und der Silben mit Urtheilen zu Grunde liegt. Kurz vorher geht die Vergleichung der vielleicht für den Zweck des Gesprächs zu weit getriebenen Ausschmückung des Mythos mit dem Verfahren mancher Bildhauer, die ihre Werke nicht selten mit Beiwerk (wie etwa mit allzu reichlich auf der Basis einer Statue angebrachten Reliefs) überladen und dadurch die Ausführung in die Länge schieben.

26) Hierher gehört die gedrängte Kritik der naturphilosophischen Systeme, sowie der materialistischen und idealistischen Weltansicht (Soph. S. 242. 246), namentlich aber die dort nur wie nebenbei hingeworfene Frage, ob die Welt durch blinden Zufall oder durch einen vernünftigen, planvoll wirkenden Gotteswillen entstanden sei (S. 265).

27) S. 285—286.

28) Daß in den drei Dialogen unserer Trilogie allerdings ein allmäliges Aufsteigen von einer Bekämpfung falscher Richtungen zu einer mehr positiven Darstellung höherer Wahrheiten beabsichtigt war, dafür spricht unter Anderm auch der im Anfange unsers Gesprächs scherzend vom Sokrates hervorgehobene, ungleiche Rang des Sophisten, Staatsmannes und Philosophen. Gewiß aber durfte der strenge, dialektische

Grundton auch dem letzten Gliede der Trilogie nicht fehlen; es ist daher kein eben glücklicher Gedanke, wenn Schleiermacher das Gastmahl und den Phädon, zwei überdies einem ganz andern Gedankenkreise angehörige Gespräche, wegen des in ihnen aufgestellten Bildes von dem Leben und Sterben des wahren Philosophen, als in einer freiern Weise ausgeführte Ergänzungen der früher unvollendet gelassenen Trilogie ansieht.

29) So äußerlich und zufällig, wie Stallbaum meint (prolegg. ad Polit., Platonis opp., vol. IX, sect. I, p. 47), ist also doch die Verbindung des Staatsmannes mit dem Sophisten, sowie mit dem Theätetos und Parmenides nicht. Auch K. F. Hermann (Gesch. der plat. Phil., S. 502) können wir nicht zugeben, daß Platon von der Methode, die er im Sophisten befolgte, hier nur die dialektischen Unterscheidungen und Eintheilungen im Anfange beibehalten und seine Ansichten über die Staatskunst, als er nach längerer Unterbrechung das dort verheißene fortsetzende Gespräch zu vollenden unternommen, trotz der einmal gewählten Form in demselben niedergelegt habe. Hätte ein Meister der künstlerischen Form, wie Platon, für den Zweck des gegenwärtigen Gesprächs die Darstellungsweise im Sophisten wirklich als ungeeignet befunden, so würde er sie gewiß nicht beibehalten haben, um eine blos äußerliche Gleichmäßigkeit beider Dialoge herzustellen. So richtig Hermann's Ansicht zu sein scheint, daß der Staatsmann nicht unmittelbar nach dem Sophisten geschrieben sei, da in demselben offenbarer Bezug auf Urtheile über das letztere Gespräch genommen wird, so kann ich doch eine wesentlich veränderte, positivere Richtung im Staatsmann nicht finden, da die größere Rücksicht auf das wirkliche Leben durch die Natur des Gegenstandes hinlänglich begründet wird. Die Mischung von Scherz und Ernst und die Hochschätzung der Dialektik ist in beiden Dialogen ganz gleich, und wenn Hermann in der spitzfindigen Dialektik des Sophisten den freien und entschiedenen Ueberblick vermißt, der im Staatsmann vorherrscht, so glaube ich dagegen dem erstern Dialoge denselben großartigen, geschichtlich kritischen Überblick über alle frühern philosophischen Systeme zugestehen zu dürfen, der den zweiten in Beziehung auf die Beurtheilung der verschiedenen Staatsformen auszeichnet.

30) Daß dieser jüngere Sokrates eine wirkliche Person war, geht aus dem Zeugniß des Aristoteles (Metaphys. 6, 11) zur Genüge hervor. Mit Recht macht Hermann geltend, daß es sprachlich unmöglich sei, die Worte Σωκράτης ὁ νεώτερος mit Brandis (Rhein. Mus. 1, 127), auf den jungen Sokrates im Parmenides zu beziehen.

31) So wird S. 282 στήμων (der Aufzug) von στερεὸν νῆμα (festes Gespinnst) abgeleitet, S. 292 mit ἐπιστήμη und ἐπιστατικὴ (wie bei uns etwa mit Verstand und Vorstand), S. 266 mit der Phrase ξύνδρομα ποιεῖσθαι (zunächst: nebenherlaufen, dann bildlich: in

gleicher Reihe gehen), S. 287 mit ξύννομοι τοῦ βασιλέως τέχναι gespielt, was zunächst die dem König als Hirten bei der Hut der Herde Behülflichen, sodann figürlich die nebengeordneten Künste bedeutet. Etwas gesucht ist S. 266 das Spiel mit der physischen und geometrischen Bedeutung des Zweifüßigen.

32) Außer der im letzten Theile sinnig durchgeführten Parallele der Staatskunst mit der ebenfalls Gegensätze verknüpfenden Weberei und den andern im Texte angeführten Bildern ist, als besonders treffend, der Vergleich der Begriffstheilung mit dem Holzhauen hervorzuheben, wo nur, wer die Mitte trifft, richtig theilt (S. 262), und wo Stallbaum das διὰ μέσου τέμνειν nicht hätte auf das Einschlagen des Mittelweges beziehen sollen. Von den Sprüchwörtern ist namentlich das bekannte: „Eile mit Weile", oder, dem Griechischen noch näher kommend: „Zum Laufen hilft nicht schnell sein" (S. 264) passend angewendet.

33) Wie πολιτεία, im Gegensatze zur Alleinherrschaft, den freien, namentlich demokratischen Staat bezeichnet, so ist auch πολιτικός im strengern Sinne durchaus nicht gleichbedeutend mit βασιλικός, sondern bedeutet Jeden, der an der Verwaltung eines freien Gemeinwesens durch Wort und That sich betheiligt, was eine ganz andere Auffassung vom Staate voraussetzt und bedingt, als der Beruf eines unbedingten Alleinherrschers. Aristoteles, der größte Kritiker des Alterthums und vielleicht aller Zeiten, konnte selbst einen Platon mancher, lediglich aus einer Verwechselung verschiedener Begriffe oder Wortbedeutungen hervorgegangenen Fehler überführen. Übrigens unterscheidet Platon im Phädros den König von dem πολιτικός und stellt in seiner neunfachen Stufenleiter menschlicher Beschäftigungen, charakteristisch genug für seine Grundansicht, jenen über diesen; S. 248.

34) Politik, B. 1, Kap. 1.

35) Seine wahre Ansicht gibt Platon an der Stelle zu erkennen, wo er (S. 271) sagt, daß, wie jetzt der Mensch, als ein höheres und göttlicheres Wesen, ein Hirt niederer Thiergeschlechter sei, so einst die Götter die Menschen geweidet und gehütet haben.

36) Die bekannte Anekdote, daß Diogenes, der Repräsentant des derbsten atheniſchen Volkswitzes, die platonische Definition des Menschen, als eines zweifüßigen, unbefiederten Thieres durch Vorzeigung eines gerupften Hahnes lächerlich gemacht und Platon darauf noch die breiten Nägel des Menschen als unterscheidendes Kriterium hinzugefügt habe (Diog. v. L., 6, 40), ist wol lediglich aus den Scherzen unsers Dialogs hervorgegangen; denn wer wird glauben wollen, daß Platon in seinen Vorträgen eine so wunderliche Definition in allem Ernste aufgestellt habe?

37) Gar seltsam denkt Schleiermacher bei jener edelsten und behendesten Classe von Geschöpfen, mit welcher der Mensch nach den bisherigen

Classificationen allein noch übrig bleibt, an die Schweine, wo denn doch die Ironie etwas zu sehr des attischen Salzes entbehren würde, wogegen Platon nur etwa an die Vögel des Aristophanes zu denken brauchte, um diese raschesten aller Wesen, in einem leichten Scherz, ein göttliches Geschlecht zu nennen. Wollte man fragen, wo denn nun das allein von allem Herdenvieh noch nicht specificirte Geschlecht der Schweine bleibe, so diene zur Antwort, daß sie bei der kürzern Eintheilung in Zwei- und Vierfüßler zugleich mit der ganzen Schar der letztern als abgethan anzusehen sind.

38) Timäos, S. 33—37. Übrigens ist auch jener Gegensatz zwischen der Bewegung des Gleichen und Verschiedenen, wie er sich am Himmel darstellt, dem Platon nur ein Symbol des, wie in der ganzen Natur, so auch in der menschlichen Seele vorhandenen, Dualismus des Ewigen und Wandelbaren. Vgl. Böckh über das kosmische System des Platon, Berlin 1852, S. 24—26.

39) Er wird dort (S. 42), nur etwas vergeistigter, so ausgedrückt: „Er, der dies Alles geordnet, verblieb sodann ruhig bei der ihm eigenthümlichen Weise", während nämlich seine Söhne, die Untergötter, das Werk der Weltbildung fortsetzten, dem er nach den ersten Anordnungen ruhig und ohne unmittelbares Eingreifen zusah.

40[a]) Den Ausruf von Meiners: „Es ist fast unglaublich, daß ein Mann von so erhabenen Grundsätzen über Gottheit und Weltregierung, als wir in Platon's Schriften finden, glauben konnte, daß der Regierer sein Geschäft bisweilen aussetze" (Gesch. der Wissensch., 2, 727), überbietet Socher (über Plat. Schr., S. 275) noch in fast komischer Weise, indem er hinzufügt: „Fast unglaublich, guter alter Meiners! sagst du? Warum ziehst du nicht den allernatürlichsten Schluß daraus: Also hat es Platon gar nicht geschrieben?" Eine wahrhaft tumultuarische Kritik!

40[b]) Obgleich Platon an unserer Stelle nicht ausdrücklich sagt, daß in der vollkommenern Periode die Welt sich von Ost nach West bewegt habe, in der jetzigen, unvollkommenern von West nach Ost bewege, so dürfen wir doch aus der Anm. 38 erwähnten Stelle im Timäos (vgl. Boeckh's dort angeführte Schrift) diese Folgerung um so sicherer ziehen, da hier die beiden Bewegungen noch als nacheinander erfolgt dargestellt werden, die Platon im Timäos als nebeneinander bestehend annimmt.

41) Die namentlich von Hyginus, wol nach alten Tragödien, überlieferte Sage (fab. 88), der Sonnengott sei zurückgegangen, weil er das greuelvolle, aus den dem eigenen Vater von seinem rachsüchtigen Bruder Atreus vorgesetzten Söhnen des Thyestes bestehende Mahl nicht schauen wollte, athmet ganz den Geist eines alten Volksliedes, ähnlich dem schönen Josualiede vom Stillstande der Sonne zu Gibeon, dessen einfältige Deutung Galilei in die Kerker der römischen Inquisition brachte.

42) Des Hesiodos Schilderung der fünf Weltalter und des stufenweisen Verfalls der Menschheit (Werke und Tage, V. 108—201) enthält die bei allen Dichtern der spätern Zeit wiederkehrenden Grundzüge ähnlicher Darstellungen. Nur der geniale Lucretius, der wie ein Riese über seiner Zeit steht, wagte es, durch dergleichen Phantasien unbeirrt, aus dem höhern Gesichtspunkte einer geschichtlich nothwendigen Fortbildung, großartige Umrisse einer Entwickelungsgeschichte der Menschheit, von den rohesten Anfängen der Bildung bis zu der höchsten Blüte der Gesittung, zu entwerfen; Buch 5, V. 821—1457.

43) Empedokles' Bruchstücke, v. 88—100, 165—181 bei Karsten. In der eigenthümlichen Sprache dieses Dichterphilosophen wird Liebe als das Princip der vollkommenern, harmonische Einheit in der Natur darstellenden, Haß als das der unvollkommenern, Zerfall und Disharmonie bewirkenden Weltperiode genannt.

44) Vgl. Lepsius' Chronologie der Ägypter, S. 470 fg. Merkwürdig ist die Andeutung, daß die doppelte Weltbewegung nicht von zwei einander feindlichen Göttern herrühre (S. 270); auf einen solchen, der griechischen Religion ganz fremden Gedanken kann Platon nur durch den Dualismus der Zendreligion gekommen sein, von der er auf seinen, auch Provinzen des Perserreichs berührenden Reisen leicht eine, wenngleich nur oberflächliche Kunde erhalten konnte.

45) Die den Stoikern zugeschriebene Vorstellung von einer periodischen Wiederkehr aller Dinge scheint ihre Wurzel in dem, einer reinern Deutung fähigen Ausspruche des Zenon zu haben (Diog. v. L., 7, 137), daß Gott oder die Welt (beides war ihm im höchsten Sinne Eins) nach gewissen Zeitperioden alles Dasein in sich verzehre und wieder in sich aufnehme. Mit der vorher erwähnten ägyptischen Vorstellung kreuzte sich in der römischen Welt die vielleicht aus gleichem Ursprunge geflossene altetruskische von dem großen, aus zehn Säcularmonden bestehenden Sonnenjahre, nach dessen Ablauf ebenfalls die Geschichte von neuem beginne; vgl. Servius zu Virgil's neunter Ekloge, V. 47, Voß, Anm. zur 4. Ekloge, V. 5—7.

46[a]) Auf die Seelenwanderung deutet weniger das Wiedererstehen der in der Erde Ruhenden in der vollkommenern Weltperiode hin, das als eine nothwendige Folge der Weltverjüngung erscheint, als vielmehr das wie verloren hingeworfene Wort, daß nur Die mit menschlichen Leibern wieder aufleben, die Gott nicht zu einem andern Schicksal bestimmt habe (S. 271), worunter wol nur die Verbindung der Seelen mit andern Leibern, sei es mit feinern zum Lohne, oder mit gröbern zur Strafe, verstanden werden kann. Indessen wird eine ethische Beziehung dieser Vorstellung hier noch gar nicht angedeutet.

46[b]) Im geraden Gegensatze zu Stallbaum, der in dem Mythos Platon's Ansicht zwar nicht über den wirklichen, aber doch wahrschein-

lichen Verlauf der Entwickelung der Menschheit niedergelegt findet, meint Zeller (Philos. der Gr., 2, 288), es sei dem Platon mit seinem Preise des Naturstaates, wo es noch keine Staaten gab, kein voller Ernst gewesen; er nimmt daher auch die Darstellung der Naturstaaten hier und in den Büchern vom Staate mehr als eine Weise der Einkleidung, oder als eine Satire auf damals cursirende Theorien. Gegen die erstere Ansicht ist zu erinnern, daß wir nicht berechtigt sind, in einer symbolischen Lehrdichtung auch nur eine Hypothese unsers Philosophen über wirklich Geschehenes zu suchen, gegen die zweite, daß Platon allerdings im vollsten Ernste das Lob solcher Staaten singt, in welchen statt des Gesetzes eine natürliche, angeborene und anerzogene Tugend herrscht; doch führt freilich die, wenn auch etwas versteckte Hinweisung auf das weniger bewußte und deshalb auch weniger selige Leben jener Naturmenschen darauf hin, daß Platon's höchstes Ideal nicht in sagenhafter Vergangenheit, sondern in einer durch Kampf und Arbeit erst zu erringenden, Kindesunschuld mit reifer Manneweisheit verbindenden Zukunft liege.

47) Der warme und entschiedene Ton, mit welchem Platon durch den Eleaten seine Methode gegen ihre Gegner vertheidigen läßt (Kap. 24—26), zwingt uns fast, an wirklich gegen dieselbe gerichtete Angriffe absprechender Kritiker zu denken, die sich, wie aus mehren Andeutungen hervorgeht, besonders auf den der platonischen Anmuth allerdings mehr als alle frühern Dialoge entbehrenden Sophisten mögen bezogen haben.

48) Aristoteles, Metaphysik, Buch 1, Kap. 5.

49) Die Pythagoreer werden überdies (S. 285) ganz deutlich durch das Prädicat κομψοί (die in erhabenen Ausdrücken Redenden) bezeichnet, das ihnen auch im Gorgias (S. 493) beigelegt wird.

50) Nach K. F. Hermann's scharfsinniger Emendation: τάχ' ἂν ἴσως τίς γε τῶν ἐμπορευτικῶν macht der junge Sokrates eine bitter spottende Bemerkung über Handelsherren, die sich Könige dünken, während seine Worte bei der gewöhnlichen Schreibung τῆς γε fast kindisch erscheinen würden.

51) Die Priester werden hier, ähnlich, wie Euthyphron in dem nach ihm benannten Dialoge (S. 16) die Frömmigkeit erklärt, als Diener bezeichnet, die durch Opfer und Gebete zwischen Göttern und Menschen vermitteln. Auf den Hochmuth der Priester und Propheten, sowie auf die übertrieben hohe, fast königliche Stellung des Priesterstandes in Ägypten wird (S. 290) dabei ein spöttischer Seitenblick geworfen; doch beruht die durch neuere Untersuchungen widerlegte Angabe, daß auch die ägyptischen Könige, wenn sie nicht von Geburt der Priesterkaste angehörten, in dieselbe feierlich aufgenommen werden müssen, wol auf einer Verwechselung mit der streng priesterlichen, den Königen vor-

geschriebenen Lebensweise; vgl. Duncker, Geschichte des Alterthums, Berlin 1852, S. 77—83.

52) Im achten Buche vom Staate werden der besten Staatsform vier unvollkommnere in folgender, nach ihrem geringern oder weitern Abstande von dem Ideal bestimmten Stufenfolge gegenübergestellt: Aristokratie, Wenigerherrschaft, Volksherrschaft, Zwingherrschaft. (S. 544, 545) Von einer Unterscheidung der Demokratie in eine gesetzliche und ungesetzliche ist also dort nicht mehr die Rede. In den Gesetzen (Buch 3, 693 fg.) dagegen fällt die Aristokratie als eine eigene Staatsform weg und es werden nur zwei Grundformen angenommen, Monarchie und Demokratie, aus deren Mischung alle andern hervorgehen. Als der beste, in der Wirklichkeit herzustellende Staat wird dort der bezeichnet, der zwischen beiden in der Mitte liegt und an beiden Theil hat; Buch 6, S. 756 u. ö.

53) Seltsam, daß Platon hier seiner wortbildenden Laune nicht nachgibt, um das so nahe liegende ὀχλοκρατία zu bilden, und lieber sich gegen seine Weise mit einer bloßen Umschreibung behilft.

54) S. 299.

55) Während Isokrates, der, wegen seiner leichten Erregbarkeit, und allzu raschen Hingebung an neue Ideen und Männer, unserm Johannes von Müller nicht unähnlich ist, noch in seiner gleich nach dem Frieden des Antalkidas verfaßten Festversammlungsrede (dem sogenannten Panegyrikos) die Demokratie seiner Vaterstadt über Alles preist, erscheint er in seiner, in stilistischer Hinsicht meisterhaften Rede an Philippos, als ein begeisterter Lobredner des Königthums; in der Panathenäenrede endlich, die er in seinem vierundneunzigsten Jahre schrieb, stellt er Monarchie, Oligarchie und Demokratie ganz auf Eine Stufe und legt das Hauptgewicht auf eine redliche, kräftige Verwaltung. Aristoteles erklärt in der Ethik an Nikomachos (8, 10) unter den drei bessern Staatsformen, der Monarchie, Aristokratie und Timokratie, die erstere gradezu für die beste, während ihm in seiner Politik allerdings eine auf gleichmäßig verbreitete geistige Bildung begründete Demokratie die vernünftigste Verfassung ist.

56) Daß Platon sich über die Wirklichkeit nicht täuschte, zeigt die Bemerkung, daß in den menschlichen Staaten der König nicht, wie im Bienenstaate die Königin, an Leib und Seele vor Allen hervorragend geboren werde und man deshalb einer gesetzlichen Beschränkung des Königthums nicht entbehren könne. (S. 301.)

57) Während Platon hier nur die Rangordnung der verschiedenen Verfassungen aufstellt, entwickelt er im achten und neunten Buche vom Staate ihre Entstehung und ihre allmälig zunehmende Verderbniß, wo dann der Tyrann (wie ja ein neuestes Beispiel soeben wieder bewährt hat) als nothwendige Folge der ungemischten Volksherrschaft

erscheint, wogegen Aristoteles (Nikom. Ethik, 8, 10) die Tyrannis als Ausartung des Königthums, die Demokratie dagegen, ebenfalls sehr richtig, als den Endpunkt der Vermögens- oder Censusherrschaft bezeichnet. Wenn übrigens Socher sich so sehr wundert, daß in unserm Dialog dem vernünftigen Herrscher sogar eine gesetzlose Zwangsherrschaft über Widerstrebende beigelegt wird, so sind auch diese Gedanken echt platonisch und kehren vielfach in seinen reifern, politischen Gesprächen wieder; vgl. Zeller, Phil. der Gr., II, 292.

58) S. 304. Indem er die Rhetorik eine Kunst der Überredung der Menge durch angenehme Worte, nicht durch Belehrung nennt, erkennt er ausdrücklich den Werth einer durch Belehrung wirkenden Redekunst an, verwirft aber auch nicht einmal die auf Überredung berechnete unbedingt, sondern erkennt nur dem Herrscher allein die Entscheidung darüber zu, ob und wann sie angewendet werden dürfe.

59) „... Wo das Strenge mit dem Zarten,
Wo Starkes sich und Mildes paarten,
Da gibt es einen guten Klang."

60) Wol nicht ohne Absicht heißt es S. 306 von Solchen, die über Worte zu streiten lieben (worunter ohne Zweifel die Dialektiker der megarischen Schule zu verstehen sind, die ja überall, wie uns der Sophist zeigte, die Verknüpfung des Verschiedenen zur Einheit bestritten), daß sie behaupten, ein Theil der Tugend stehe einer andern Art derselben entgegen; indem nämlich Platon hier beide Begriffe ganz gleichstellt, deutet er zugleich an, daß hier nicht von arithmetischer, sondern logischer Theilung die Rede sei, bei welcher Theil und Art zusammenfallen. So verschwindet auch der angebliche Widerspruch der hier aufgestellten Theilung der Tugend in zwei Hauptarten mit der im Protagoras nachgewiesenen Untheilbarkeit des Tugendbegriffs.

61) In den Büchern vom Staate wird die σωφροσύνη mehr negativ, als Mäßigung und Selbstbeschränkung auf den Jedem angewiesenen Geschäftskreis (als Thun des Seinigen, wie Platon sagt) aufgefaßt und deshalb vorzugsweise von dem dritten oder Nährstande gefodert. Da aber, nach der platonischen Lehre, in jeder Tugend alle enthalten sind, so wird die Harmonie derselben nothwendig auch von den herrschenden Ständen gefodert werden müssen, sodaß auch hier kein wirklicher Widerspruch besteht.

62) Jenen alle Elemente der Glückseligkeit in sich begreifenden Zustand des Staates, wie er in den Schlußworten beschrieben wird, faßt Aristoteles (Politik, I, 1) in dem Worte αὐτάρκεια (sich selbst genügende Unabhängigkeit des Staates) zusammen.

63) Außer der schon erwähnten, sehr entschiedenen Abweisung von Angriffen, die gegen Platon's Stil und Methode gerichtet waren, gedenkt er nur ganz obenhin und ohne im Geringsten sich auf ihre Widerlegung einzulassen, der Meinungen Anderer über den Begriff des

Staatsmannes (S. 260); in den Worten, wer es mit den Worten nicht allzu genau nehme, erscheine in seinem Alter reicher an Weisheit (S. 261), ist eine Anspielung auf den allzu fein unterscheidenden Prodikos unverkennbar; des Widerspruchs gegen die Pythagoreer und Megariker wurde schon gedacht.

2. Zur Übersetzung.

1) Jedem dieser Männer, dem Sophisten, dem Staatsmann und dem Philosophen. Wenn ich mich, meint scherzend Sokrates, durch die Darstellung des Sophisten zu vielem Danke verpflichtet fühle, so werde ich mich durch die hinzugefügte des Staatsmanns zu mehr als dem doppelten und noch vielmehr durch die des Philosophen zu mehr als dem dreifachen verflichtet fühlen, da der Staatsmann weit über dem Sophisten, und der Philosoph weit über beiden steht. So stellt Platon durch diese scherzende, dem Sokrates in den Mund gelegte Neckerei, den Gegenstand der bevorstehenden Untersuchung als den wichtigern dar und sucht sogleich von vornherein die Aufmerksamkeit seiner Leser dafür in Anspruch zu nehmen.

2) Bei unserm Gotte, dem Ammon! So drückt sich passend Theodoros von Kyréne aus, da in den mythischen Sagen der Kyrener der libysche Zeus Ammon eine bedeutende Rolle spielt und füglich als Landesgottheit gelten konnte.

3) Theätetos, Kap. 2.

4) Gorg., Kap. 70 und die Anm. dazu (71).

5) Sophist, Kap. 10.

6) Der Kranich galt den Griechen für einen sehr klugen Vogel. Diese Klugheit beweist er (nach Älian, Gesch. d. Thiere, III, 14. 15) durch den Wechsel seines Aufenthaltes nach den verschiedenen Jahreszeiten, durch die verständige Einrichtung seiner Züge, durch die Aufstellung von Wächtern, die sich durch künstliche Mittel wach zu erhalten wissen, wenn die übrigen zur Nachtzeit bei einer Quelle rasten, und Anderes. Ja selbst die Steuerkunst lernten die Menschen ihnen ab.

7) Der Eleat dachte vielleicht an das Sprüchwörtliche: σπεῦδε βραδέως, eile mit Weile. Vielleicht hatten die Griechen auch ein unserm: Zum Laufen hilft nicht schnell sein, entsprechendes Sprüchwort.

8) Denken wir uns das einfüßige Quadrat, d. h. dasjenige, dessen Seite und Flächenraum einen Längen- und einen Flächen- oder Quadratfuß beträgt, zu Grunde gelegt, so ist dessen Diagonale die Seite eines zweifüßigen, dieses Diagonale aber die eines vierfüßigen Quadrates. Wie die Diagonale des einfüßigen Quadrats der Seite des zweifüßigen, und die des zweifüßigen der des vierfüßigen entspricht, so können sinnbildlich diese beiden Diagonalen den zwei- und vierfüßigen Gang der Menschen und der vierfüßigen Thiere darstellen.

9) Nachdem der Fremde dem Menschen seine Stelle unter den zahmen, in Heerden lebenden Geschöpfen angewiesen hat, unterscheidet er diese entweder in einhufige und mehrzehige, sowie in sich nur untereinander und in kreuzweis sich begattende, oder, um auf einem kürzern Wege zum Ziele zu gelangen, in vier- und zweifüßige. Der Mensch gehört zu den zweifüßigen und trifft nun mit der unter allen Geschöpfen edelsten und behendesten Gattung (γένει τῷ τῶν ὄντων γενναιοτάτῳ καὶ ἅμα εὐχερεστάτῳ) zusammen. Ohne einen Grund für seine Erklärung anzuführen, erklärt das Schleiermacher von den Säuen, indem er εὐχερεστάτῳ mit εὐτελεστάτῳ verwechselt und durch schlechteste überträgt. Ebenso unbegründet ist Schwalbe's Deutung, der das eben erwähnte Pferd hier verstanden wissen will. Vielmehr ist es, wie auch Stallbaum richtig erkannte, der Vogel und zwar der zahme, der Hausvogel, wie das Huhn, die Gans ꝛc. Darauf bezog sich der bekannte Scherz des Diogenes, der seinen Zuhörern einen gerupften Hahn mit den Worten vorwies: Da habt ihr den Menschen Platon's! Nämlich ein zahmes, in Heerden lebendes, zweibeiniges, federloses Geschöpf. Die Gattung der Vögel kann wol die edelste heißen, denn sie hat vor allen andern viele Vorzüge, als Schönheit, Gesang, das Vermögen in drei Elementen, auf der Erde, im Wasser und in der Luft zu leben; sowie die besonders hervorgehobene Behendigkeit und Beweglichkeit (εὐχέρεια). Ganz deutlich deutet auch im Folgenden „der von seiner Schar umgebene Herrscher" auf den wackern, feurigen, im ganzen Alterthum als edlen Vogel betrachteten Haushahn, dessen Kampflust schon Themistokles zur Anfeuerung seiner Athener benutzte. Er vorzüglich mochte dem Platon vorschweben, als er der ganzen Gattung der Vögel das Prädicat der edelsten beilegte.

10) „Das wundervolle, goldene Lamm". Kein Theil der althelleniſchen Sagengeschichte bot den griechischen Tragikern reichern Stoff dar als die Geschichte der Pelopiden, vorzüglich der Söhne des Pelops und der Hippodamia, Atreus und Thyestes. Natürlich erfuhr der so häufig auf die Bühne gebrachte Mythos manche Umgestaltungen. So wird auch der Haß der beiden Brüder, dem so arge Greuel entsprangen, aus verschiedenen Quellen hergeleitet. Unter andern aber wird ein Widder oder, wie es hier heißt, ein Lamm mit goldenem Vließe als die erste Veranlassung desselben angeführt, das Thyestes seinem Bruder Atreus entführte.

11) Wer erinnert sich hier nicht der grausenhaft schönen Erzählung, die Iphigenie dem Thoas von den Greuelthaten ihrer Ahnherren gibt? Sie erwähnt auch der Sage, auf welche unser Eleat sich bezieht.

Er (der durch seines Bruders Thyestes gereizte Atreus)
scheint gelassen,
Gleichgültig und versöhnt, und lockt den Bruder
Mit seinen beiden Söhnen in das Reich

Zurück, ergreift die Knaben, ſchlachtet ſie,
Und ſetzt die eklę, ſchaudervolle Speiſe
Dem Vater bei dem erſten Mahle vor.
Und da Thyeſt an ſeinem Fleiſche ſich
Geſättigt, eine Wehmuth ihn ergreift,
Er nach den Knaben fragt, den Tritt, die Stimme,
Der Knaben an des Saales Thüre ſchon
Zu hören glaubt, wirft Atreus grinſend
Ihm Haupt und Füße der Erſchlagnen hin.
Du wendeſt ſchaudernd dein Geſicht, o König:
So wendete die Sonn' ihr Antlitz weg
Und ihren Wagen aus dem ew'gen Gleiſe.

12) „Damit . . . . ſteht in Verbindung". ἐχόμενον γάρ ἐστι τῷ . . . . lέναι ſtatt ἑχόμενον will Stallbaum leſen ἑπόμενον, indem er die Conſtruction von ἔχεσθαι mit dem Dativ in Abrede ſtellt; allein eine Stelle beim Diodor (III, 24) ſtellt dieſelbe außer Zweifel. Vielleicht kömmt dieſe Wortfügung auch Gorgias 494 a. vor, ſowie beim Polybius (XII, 17, 7). Das von Stallbaum vorgeſchlagene ἑπόμενον hat wegen des bald darauf in anderer Bedeutung folgenden ἕπεσθαι viel Bedenkliches.

13) „Indem die Geburt den Kreislauf . . . . mit beſchreibt". Nach der von Schleiermacher vorgeſchlagenen, und von Stallbaum angenommenen Lesart, welche auch durch eine Zittauer Handſchrift beſtätigt wird, συναναχυκλουμένους ſtatt der gewöhnlichen von den Zürcher Herausgebern beibehaltenen συναναχυκλουμένης müßten wir überſetzen: indem ſie den Kreislauf . . . . mit beſchreiben. Wir ſtimmen aber den Zürchern bei; τῆς γενέσεως συναναχυκλουμένης gibt einen ſehr guten Sinn. Die Geburt, die Entſtehung beſchreibt denſelben Kreislauf wie das All. Wenn ſich vorher Alles von Oſten nach Weſten bewegte, dreht ſich nun Alles von Weſten nach Oſten. Wurden vorher aus Greiſen Männer, Jünglinge, Knaben und kehrten dieſe in den Schoos der Erde zurück, ſo werden nun aus den Erdgeborenen wieder Knaben, Jünglinge, Männer, Greiſe und dieſe trifft das der Geburt Entgegengeſetzte, der Tod. Es iſt alſo die Geburt, welche den entgegengeſetzten Kreislauf beſchreibt.

14) „Und wie jetzt . . . . vertheilt". Die gewöhnliche Lesart iſt: ὡς νῦν κατὰ τόπους, ταὐτὸν τοῦτο ὑπὸ θεῶν ἀρχόντων πάντη τὰ τοῦ κόσμου μέρη διειλημμένα. Statt deſſen fügt Stallbaum, dem wir bei unſerer Überſetzung gefolgt ſind, nach ὡς ein δέ ein und lieſt ſtatt des unterſtrichenen πάντη πάντ'ἦν. Er überſetzt: quemadmodum autem nunc singuli loci (diis sacri), ita omnes mundi partes inter deos principes (ſteht nicht im Texte) erant divisae ab iisque gubernatae. ὑπὸ θεῶν ἦν διειλημμένα heißt freilich nicht inter deos erant divisae, ſondern a diis e. d., wo wir uns inter se (πρὸς ἑαυτούς) hinzuzu-

denken haben. Der Sinn ist: Jetzt sind einzelne Gegenden, Städte, Länder dem Schutze einzelner Landesgottheiten zugetheilt, andere dagegen nicht, damals aber hatten die Götter die ganze Erde unter sich vertheilt.

15) „So . . . . war die Lebensweise der unter Kronos Lebenden". Fast ebenso finden wir sie vom Hesiodos geschildert.

Jen' izt wurden vom Kronos beherrscht, da dem Himmel er vorstand;
Und sie lebten wie Götter, mit stets unsorgsamer Seele,
Von Arbeiten entfernt und Bekümmerniß. Selber des Alters
Leiden war nicht. Nein, immer sich gleich an Händen und Füßen,
Freuten sie sich der Gelage, von jeglichem Übel entäußert,
Reich an Heerden der Flur und geliebt den seligen Göttern;
Und wie im Schlaf hinsinkend verschieden sie. Jegliches Gut auch
Hatten sie; Frucht gewährte das nahrungsprossende Erdreich
Immer von selbst, vielfach' und unendliche; und nach Gefallen
Schafften sie ruhig ihr Werk im Überschwange der Güter.
Hauslehren, 113 fg. (nach Voß).

16) „Als nämlich . . . . sank". Das Weltall — die Sonne und die übrigen Himmelskörper — sind einem fortwährenden Wechsel unterworfen. Entweder bewegen sie sich, von Gottes Hand geleitet, in stetem Kreislauf von Osten nach Westen, oder, sich selbst überlassen, ebenfalls im Kreise, von Westen nach Osten. Mit jedem Übergange von einer Richtung der Bewegung zur entgegengesetzten, ist auch eine ähnliche Umkehrung im Leben der die Welt bewohnenden Geschöpfe verbunden. Jetzt, zur Zeit dieses Gespräches (und natürlich auch zur gegenwärtigen) ist die Welt sich selbst überlassen; die Menschen und Thiere entwachsen nicht der Erde, sondern erzeugen sich einander selbst, auf das Knaben- folgt das Jünglings- Mannes- und Greisenalter. In der dieser vorausgehenden Periode war es umgekehrt. Da entwuchsen alle Geschöpfe dem Schooße der Erde — also wol erwachsen und als Greise — und kehrten, nachdem sie zu Kindern geworden waren, in den Schooß der Erde zurück. Und jedes also in den Schooß der Erde zurückgekehrte Geschlecht war die Aussaat neues Lebens. Dieses erdgeborene Geschlecht aber hatte eine bestimmte Reihe von Generationen zu durchlaufen und nach deren Ablauf war es mit ihm zu Ende (ἀνήλωτο).

17) „Seiner Kunstgenossin" Athene, der Urheberin und Schirmerin alles, vorzüglich weibliches Kunstfleißes.

18) Cap. 11.

19) Cap. 5.

20) Ἀλλὰ καθάπερ ἀνδριαντοποιοὶ παρὰ καιρὸν ἐνίοτε σπεύδοντες πλείω καὶ μείζω τοῦ δέοντος ἕκαστα τῶν ἔργων ἐπεμβαλλόμενοι βραδύνουσι. Unrichtig verbinden Schleiermacher, Stallbaum, Schwalbe παρὰ καιρόν mit σπεύδοντες, während es doch augenscheinlich mit

ἐπεμβαλλόμενοι zu verbinden ist. Ungeachtet alles Eifers, ihr Werk zu fördern (σπεύδοντες), verzögern die Bildhauer dessen Vollendung, indem sie dasselbe mit unnöthigem und in einen ungeziemenden Umfange (μείζω τοῦ δέοντος) ausgeführtem Beiwerk überladen. Ebenso, meint der Eleat, haben auch wir, durch zu weitläufige Ausführung mancherlei Beiwerks, von der Erreichung unsers eigentlichen Zieles uns entfernt und sind auf allerlei Abwege gerathen.

21) Cap. 11 u. 17.

22) „Eine Kunst aus der Zahl derjenigen, die von Allen als solche aufgeführt werden", d. h. derjenigen, die einen allgemein üblichen Namen führen. Viele der von dem Eleaten gebrauchten Ausdrücke waren selbstgeprägte. Von bewirkenden und mitbewirkenden Künsten wußte kein athenischer Handwerksmann.

23) „Was .... angehörte". Von der sondernden Kunst war schon im Sophisten (Kap. 13) ausführlicher die Rede; indem aber Platon den Sophisten und unser Gespräch als zusammengehörig betrachtet, bedient er sich hier des Imperfects.

24) Ἀλλ' οὐχ, ὡς ἔφαμεν ἄρτι πρὸς ἄλληλα μόνον δεῖν. Heindorf, dem Schleiermacher und Stallbaum beistimmen, will statt des unterstrichenen δεῖν lesen εἶναι. Ja, Schleiermacher fügt noch hinzu: „Indeß möchte man fast, da der Fortschritt zu rasch und nicht klar genug ist, größere Fehler oder eine Lücke vermuthen". Aber weder die von Heindorf vorgeschlagene Veränderung des δεῖν in εἶναι ist zweckmäßig, noch ist an eine Lücke zu denken. Wir setzen ein Komma nach ἄρτι und lesen mit einer ganz leichten Veränderung ἰδεῖν statt δεῖν, indem wir das in ἀετέον liegende δεῖ dazu ergänzen.

25) „Gleichwie wir im Sophisten darthaten". Soviel dem Übersetzer erinnerlich ist, ist das die einzige Stelle, wo Platon mit bestimmten Worten und mit Anführung der Überschrift des Gespräches sich selbst citirt. Das Citat ist um so auffallender und als ein kleiner Anachronismus anzusehen, da nach Platon's Fiction beide Unterredungen an Einem Tage stattfinden, denn im ersten Capitel unsers Dialogs sagt Sokrates: „Nun gerieth ich mit dem Theätetos gestern selbst in eine Unterredung, und habe jetzt seine Antworten (die er im Sophisten dem Eleaten gab) mit angehört". Die Stelle im Sophisten, auf die er sich hier bezieht, befindet sich Kap. 41 f.

26) Ἕνεκα τῆς δυσχερείας, ἣν πέρι τὴν μακρολογίαν τὴν περὶ τὴν ὑφαντικὴν ἀπεδεξάμεθα δυσχερῶς. Heindorf, Schleiermacher, Stallbaum finden hier eine Schwierigkeit, indem sie δυσχέρειαν δυσχερῶς ἀπεδεξάμεθα verbinden, was allerdings keinen Sinn gibt, deshalb wollen sie ἣν hinter ὑφαντικήν setzen. Wir verbinden ἣν πέρι und erklären περὶ ἣν in Beziehung auf welche, vermöge welcher, also gleichbedeutend mit καθ' ἣν oder ἧς ἕνεκα.

27) „Die Erörterung . . . . des Sophisten", d. h. nicht die von dem Sophisten angestellte, sondern die in unserer Untersuchung über den Sophisten, in dem Gespräche dieses Namens gegebene.

28) „Der König", kurz, statt das Geschäft, die Kunst des Königs, die Herrschkunst.

29) Statt des bejahenden οὐκοῦν (also) müssen wir οὔκουν oder οὐκ οὖν lesen. Daß hier eine Verneinung stattfindet, geht auch aus dem Folgenden: „Da wir nach zwei Theilen es nicht vermögen" hervor.

30) „Gliederweis . . . . wie ein Opferthier". So opfert z. B. Agamemnon einen Stier:

Den nun zogen sie ab und zerlegeten Alles geschäftig,
Schnitten behend' in Stücke das Fleisch und steckten's an Spieße.
Ilias VII, 316. f.

31) πῶς γαρ οὔ. Wir streichen mit Schleiermacher das indirect bejahende οὔ.

32) Καὶ ἔτι φλοιστικὴ φυτῶν τε καὶ ἐμψύχων δέρματα σωμάτων περιαιροῦσα σκυτοτομική, καὶ ὅσαι περὶ τὰ τοιαῦτ' εἰσὶ τέχναι . . . . παρέσχον. Hier will Stallbaum das von ihm eingeklammerte σκυτοτομική gestrichen wissen, aber diese Kunst bildet einen passenden Gegensatz zu φλοιστική (das Abrinden der Pflanzen), indem sie dasselbe bei den Thieren leistet; τε muß dann vor καί wegfallen. So ist auch εἰσί entweder zu streichen, oder, mit Stallbaum, οὖσαι an dessen Stelle zu setzen.

33) Τὴν δὲ τῆς τροφῆς κτῆσιν, καὶ ὅσα. Wir müssen hier vor ὅσα τούτων ergänzen, sodaß sich κτῆσιν auf das Folgende mitbezieht.

34) „Die das Gewebe selbst dem Könige streitig machen", d. h. deren Beschäftigung mit gleichem Rechte mit der Weberkunst verglichen werden kann, wie die des Königs, oder Derjenigen, die, wie die im Folgenden aufgezählten Herolde, Schreiber, Priester, obgleich sie einer dienstbaren Classe angehören, dennoch glauben, sie seien bei der Verwaltung des Staates betheiligt, ihr Geschäft mache also einen Theil der königlichen Kunst, der Herrschkunst, aus.

35) „Neben den jetzt erwähnten". Wir nehmen mit Stallbaum an, daß vor τοῖς νῦν ῥηθεῖσι ausgefallen sei συν, wegen des darauf folgenden νῦν aber konnte es dem Abschreiber leicht begegnen, daß er dieses συν ausließ.

36) „Die zahlreiche Zunft der Herolde . . . . und derjenigen, welche im Schreiben geschickt sind". Die Herolde, die im heroischen Zeitalter, als Diener der Könige und bei allen Opferhandlungen, eine nicht unbedeutende Rolle spielten, wurden auch zu Platon's Zeiten zu Staatsbootschaften und andern Staatsdiensten gebraucht; die Zahl der Schreiber, Gegenschreiber (Controlleurs) und Unterschreiber aber, alle den

untergeordneten, also dienstbaren Staatsdienern angehörig, dabei aber, ihrem Dünkel nach, die Staatsverwaltung, also die königliche Kunst, beanspruchend, war in Athen sehr groß.

37) „In diese (die Priesterkaste) eingeweiht werden muß". Nach Herodot zerfiel das ägyptische Volk in 7 (erbliche) Kasten. Unter diesen waren die der Priester und die der Krieger die vornehmsten; die erstere aber die beiweitem geehrteste und gelehrteste.

38) „Dem durch das Loos erwählten Festkönige". Daß der dem Range nach zweite der neun Archonten den Namen βασιλεύς, welches wir durch Festkönig übertragen, führte, wurde schon in der ersten Anmerkung zur Übersetzung des Euthyphron bemerkt. Die Wahl der Archonten war zu verschiedenen Zeiten verschieden. Anfangs war nur die Familie des letzten Königs Kodros wahlfähig; dann war zur Wahlfähigkeit ein gewisser Census erfoderlich. Seit der Schlacht von Platää aber konnte auch der Ärmste durch das Loos zum Archon erkoren werden.

39) Kap. 3 zu Anfang.

40) Kap. 2.

41) „Daß man . . . ohne Gesetze herrschen müsse". Statt müsse (δεῖν) erwartet man dürfe, und deshalb schlägt statt δεῖν Ast εἶναι d. i. ἐξεῖναι (verstattet sein) vor. Aber Stallbaum vertheidigt mit Recht die gewöhnliche Lesart. Der weise Herrscher darf nicht blos, er muß nach eigener Einsicht entscheiden, wenn kein bestimmtes Gesetz vorhanden ist.

42) „so anzuhören", d. h. ohne etwas darauf zu erwidern, ohne Einwand. Das hier eingeschobene, im Texte nicht befindliche so geht aus dem Zusammenhange hervor.

43) „bei einer solchen Leitung" ἐν ταῖς τοιαύταις ἀρχαῖς. An diesen ἀρχαῖς haben mehre Herausgeber Anstoß genommen und an dessen Stelle μάχαις, oder ἀσκήσεσι, oder endlich, wie Stallbaum, ἀγέλαις setzen wollen. Jede Veränderung ist unnöthig. Der die Leibesübungen Leitende (ὁ γυμνάζων) wird dem Staatsoberhaupte, τῷ βασιλεῖ verglichen, auch er ist ein ἄρχων und sein Amt eine ἀρχή.

44) Kap. 33.

45) Homer, Ilias XI, 514.

46) „ἐπεὶ γενόμενον . . . πολιτείαν". Die Infinitiven ἀγαπᾶσθαι und οἰκεῖν haben in dem bezeichneten Satze durchaus nichts, wovon sie abhängen; wir müssen daher nothwendig ein ausgefallenes ἐχρῆν ergänzen.

47) „kein König . . . der sich . . . unterscheidet". Bekanntlich ist die Königin größer als alle übrigen, männliche und Arbeitsbienen. Doch behaupten einige Naturforscher, daß es blos von der Zelle, in welche die zur Königin bestimmte Larve gethan und von der Pflege, die ihr zu Theil wird, abhänge, ob aus derselben eine Königin oder Arbeitsbiene er-

wachsen solle. Denn wenn durch einen Zufall die zur Königin bestimmte Larve zu einer Zeit umkommt, wo die Brut der Arbeitsbienen noch nicht drei Tage alt ist, so ersetzen sie den Verlust der Königin dadurch, daß sie mehrere, gewöhnlich drei aneinanderstoßende Zellen von Arbeitsbienen zu einer Königinzelle vereinigen, darin nur Eine Larve lassen und mit besonderer Sorgfalt sie verpflegen; daraus entwickelt sich dann eine neue Herrscherin.

48) „Ein anderer . . . . zu Grunde richten", ἑτέρα προσχρωμένη παντὶ κατάδηλος ὡς πάντ' ἂν διολέσειε τὰ ταύτῃ γιγνόμενα. Weder Ficinus, noch Schleiermacher und Stallbaum haben diese Stelle richtig gefaßt. παντὶ προσχρωμένη ist dem κατὰ γράμματα καὶ ἕξῃ im Vorigen entgegengesetzt. Mancherlei Unheil geschieht in einem Staate, der seinen Maßregeln gesetzliche Vorschriften und Herkommen, die nicht unter allen Umständen unbedingt anwendbar sind, zu Grunde legt. Das ist aber das kleinere Übel. Alles würde zu Grunde gehen, wenn ein Staat oder der denselben Beherrschende, ebenfalls der richtigen Einsicht entbehrend, ganz willkürliche Beweggründe bei seinem Verfahren obwalten lassen wollte. Es ist schon schlimm, wenn ein Staat ohne Einsicht nach Gesetzen und Herkommen verwaltet wird, aber weit schlimmer, wenn ohne Einsicht bloße Willkür herrscht.

49) Daß ein Theil der Tugend vom allgemeinen Begriffe der Tugend abweiche, μέρος τῆς ἀρετῆς τῷ εἶδει τ. α. διάφορον. Weder Schleiermacher, noch Stallbaum unterscheiden bestimmt zwischen μέρος und εἶδος; auch Schwalbe übersetzt une partie de la vertue opposée à une partie de la vertue. Unter εἶδος haben wir uns den allgemeinen, alle Tugenden umfassenden Begriff, unter μέρος einzelne Gattungen dieses Begriffes zu denken.

50[a]) Man vgl. Kap. 50.

50[b]) „Weil wir . . . . des Geregelten bei". Stallbaum erklärt diese Stelle für eine entschieden durch Abschreiber verderbte. Wir glauben mit Unrecht. Zuerst nimmt er an dem von ihm deshalb eingeklammerten ὡς Anstoß. Weshalb? Es ist das ὡς αἰτιολογικόν, wie die Grammatiker sich ausdrücken, es gibt den Grund des scheinbar in der vorhergehenden Frage des Eleaten liegenden Widerspruchs an. Zwischen dem ersten und zweiten Satze aber braucht keine grammatische Verbindung stattzufinden. Er enthält eine Bestätigung des ersten, besteht aber für sich. Diese Verbindung wäre aber leicht herbeizuführen, wir brauchten nur ἐπιφερόμενοι statt ἐπιφέρομεν zu lesen. Aber nothwendig ist eine solche Veränderung nicht.

51) „So ist also . . . . Scherz". παιδιὰ τοίνυν αὕτη γέ τις ἡ διαφορὰ τούτων ἐστὶ τῶν εἰδῶν. Zu dem letzten Worte müssen wir uns offenbar τῆς ἀρετῆς hinzudenken, was wir, der Deutlichkeit wegen, in Klammern beifügten. Diejenigen, welche der Besonnenheit den Vorzug geben, nennen scherzend die der entgegengesetzten Ansicht Hul-

digenden, für die Tapferkeit sich Entscheidenden, Frevler und Tollköpfe, die Andern aber Feiglinge und Schlafmützen.

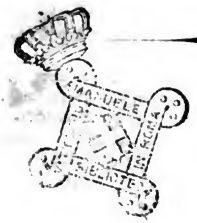
52) „Versuchsweise", παιδιᾷ. Wie der Rechenmeister seinen Schülern erst Aufgaben zur Übung, daran ihre Kräfte zu versuchen, gibt, ehe er sie veranlaßt, die erlangte Fertigkeit auf wirkliche Fälle anzuwenden: ebenso setzt die Staatskunst die künftigen Staatsbürger in eine Thätigkeit, deren Erfolg an sich gleichgültig, die nur sie vorzuüben und zu prüfen bestimmt ist, um sie sodann von dazu Tauglichen zu ihren Zwecken heranbilden zu lassen.

53) „zu einer göttlichen, in dem gottverwandten Wesen werde", θείαν . . . ἐν δαιμονίῳ γίγνεσθαι γένει. Stallbaum erklärt: ἐν τῷ θείῳ τῆς ψυχῆς αὐτῶν μέρει (in dem göttlichen Theile ihrer Seele), aber falsch, die Seelen selbst und vornehmlich die edlern, von denen hier die Rede ist, sind ein δαιμόνιον γένος.

54) „Wissen wir aber nicht". Im Griechischen heißt es freilich ἆρ ἴσμεν wissen wir denn? Da aber der Eleate offenbar eine bejahende Antwort erwartete, so haben wir angenommen, nach ἆρα sei ein οὐκ ausgefallen, und nach dieser Annahme übersetzt.

55) „auf die Gemüthsarten", περὶ τὰ γένη. Daß hier nicht von der Herkunft, sondern vom Charakter die Rede sei, geht aus dem Folgenden deutlich hervor. Sollen wir also bei γένη ergänzen τῶν τρόπων, τοῦ ἤθους? Eine allerdings etwas harte Ellipse, welcher wol der Vorschlag Stallbaum's statt γένη zu lesen ἤθη vorzuziehen ist.

56) Sokrates der Ältere nämlich. Dieses, wenn auch beifällige Urtheil wäre im Munde des Jüngern fast anmaßend und unbescheiden gewesen. Dem ältern Sokrates und dem Theodóres sich gefällig zu erweisen, übernimmt der Eleate die Darstellung des Staatsmannes, wie er vorher die des Sophisten gegeben hat; passend ist es daher, daß der ältere Sokrates, der unsern Dialog eröffnete, ihn auch mit beifälliger Anerkennung des vom Eleaten Geleisteten beschließe. Das erkannte schon Schleiermacher; auch Stallbaum stimmte ihm, ohne jedoch im Texte den Zusatz νέος zu streichen, bei. Bei den Zürchern findet sich ebenfalls, so wie bei Schwalbe, dieser Zusatz.



HAG2006373

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.